# Sieben Bücher

zur

# Geschichte des Platonismus.

Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie

von

**Dr. Heinrich von Stein,**
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

**Erster Theil,**
die Vorgeschichte und das System des Platonismus enthaltend.

**Göttingen.**
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1862.

# Vorgeschichte und System

des

# P l a t o n i s m u s

von

**Dr. Heinrich von Stein,**

ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

**Göttingen.**

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1862.

Discussi, fateor, sectas attentius omnes,
Plurima quaesivi, per singula quaeque cucurri,
Nec tamen inveni melius quam credere Christo.

Seinem theuern und hochverehrten Lehrer

dem Herrn

**Geheimen Hofrath Professor D. Heinrich Ritter**

als Zeichen der herzlichsten Dankbarkeit

gewidmet

v. V.

# Vorwort.

Eine doppelte Aufgabe ist es, die der Verfasser sich in dem vorliegenden Werke stellen zu müssen geglaubt hat, und deren Lösung — soweit eine solche ihm überhaupt gelungen sein sollte — er darin nicht blos äusserlich zu verbinden, sondern auch innerlich mit einander zu durchdringen versucht hat, zunächst eine rein historische Aufgabe, und sodann eine Aufgabe der philosophischen Kritik. Die erste besteht in der Darstellung des platonischen Systems selbst, sowie des Verhältnisses, in welchem dasselbe zu den voraufgehenden und nachfolgenden Zeiten der wissenschaftlichen Entwicklung gestanden hat. In dieser Beziehung musste der Verfasser sich auf den Standpunkt des Platonismus stellen, um von hieraus eine Umschau in dem Gesammtgebiet der früheren und späteren philosophischen und theologischen Entwicklung zu versuchen, um die verschiedensten Factoren derselben herbeizuziehn, je nach dem entfernteren oder näheren Verhältnisse, welches sie zu jenem eigenthümlichen Strome der Platonischen Ideen besitzen, dessen frühste Quellen zwar nach unserm Dafürhalten so recht im innersten Kerne des eigenthümlich-griechischen Lebens lagen, dessen tief eingreifende Wirkungen sich aber — im Guten und Bösen, fördernd und hemmend, auf die allerverschiedensten Seiten der späteren Cultur ausgebreitet haben. Die zweite Aufgabe aber bezweckt eine

Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum, oder bestimmter geredet, die Beurtheilung des Ersteren vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus. In dieser zweiten Beziehung handelte es sich also nicht sowol darum, anderweitige philosophische Gestalten mit dem Platonismus zu vergleichen, als vielmehr diesen selbst an der ein für alle Mal vorausgesetzten Wahrheit der positiven Offenbarung zu messen. Wenn die erste Betrachtungsart nur eine hypothetische sein konnte, sofern der Verfasser sich in ihr auf einen ihm selbst fremden Standpunkt stellte, um auf denselben die anderweitigen Erscheinungen der philosophischen Geschichte zurückzubeziehn, so forderte sie von selbst und zu ihrer definitiven Ergänzung jene zweite, die von den eigensten Voraussetzungen aus das Endurtheil über das Ganze zu fällen hat. Darin aber ist zugleich auch schon das innere Band bezeichnet, das jene beiden an sich auseinandertretenden Seiten der Betrachtung zu einer wahren und durch die Natur der Sache selbst gebotenen Einheit zusammenschliesst. Keiner wird je dazu im Stande sein, die weltgeschichtliche Bedeutung des Platonismus wahrhaft gründlich zu erfassen, ohne zuvor die Stellung desselben zur positiven Offenbarung sicher zu erwägen und richtig abzuschätzen. Eben so wenig wird es aber auch jemals möglich sein, dies letztere Verhältniss mit hinlänglicher Freiheit und Unbefangenheit des Blicks zu würdigen, ohne dass vorher die wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung des Platonismus zur Erkenntniss gebracht worden wäre. Man darf sich nicht dafür verschliessen, welche hervorragende Bedeutung dieser Ideencomplex des Attischen Weisen für die Speculation der verschiedensten Zeiten gehabt hat, und man muss zu gleicher Zeit sich nicht scheuen, die ganze Bestimmtheit und Tiefe, die ganze Schärfe und Freiheit der christlichen Normen an die Beurtheilung desselben anzulegen, oder man wird in dem einen wie andern Falle nie dahin gelangen, seiner Auffassung des Platonismus die gehörige Unbefangenheit und Vielseitigkeit, seiner Beurtheilung desselben

die erforderliche Consequenz und Sicherheit zu verleihn. Das eine Mal wird es an der Festigkeit der Voraussetzungen fehlen, von denen man auszugehn, an der Sicherheit der Zielpunkte, nach welchen man hinzustreben hat, und das andere Mal an der unerlässlichen Vollständigkeit des Materials, ohne dessen Berücksichtigung es gleichfalls keine wissenschaftlich haltbare Entscheidung giebt. Nur in der fortdauernden Aufeinanderbeziehung dieser beiden Seiten liegt daher ihrem ganzen Umfange nach die Aufgabe verzeichnet, die als ein freilich schwer zu erreichendes Ziel dem Verfasser vor Augen gestanden hat.

Wenn derselbe aber überhaupt Recht hatte in der damit angedeuteten Fassung seiner Aufgabe, so musste sich daraus von selbst auch die Abgränzung und Anordnung seines Stoffs, sowie das Verhältniss seiner Arbeit zu den neuern Haupterscheinungen der platonischen Litteratur ergeben.

Denn was zunächst die Abgränzung des Stoffes betrifft, so liegt ja in dem eben Bemerkten ohne Weiteres auch schon die Forderung mit gesetzt, dass wo möglich kein Factor der früheren oder späteren Zeit ausser Augen gelassen werde, der entweder in einer historisch herausgetretenen Beziehung zum Platonismus gestanden hat, oder sich wenigstens sachlich in eine fruchtbare Vergleichung mit demselben setzen lässt. Es lag also die Aufgabe vor, zwar nicht auf mechanische Sammlung einer äusserlichen Vollständigkeit auszugehn, — denn eine derartige Vollständigkeit, z. B. aller auf den Plato bezüglicher litterarischer Daten, wie sie hin und wieder wohl innerhalb der älteren Litteratur angestrebt, wennschon nie wirklich erreicht worden ist, trübt die an die Spitze gestellten Gesichtspunkte ungleich mehr, als wie sie dieselben erläutert — wohl aber war es geboten, sich in innerlicher Rücksicht vor jeder willkührlichen Einschränkung des zu betrachtenden Gebietes zu hüten, um so, wo möglich, den vollen Eindruck der durch viele Jahrhunderte sich hindurch ziehnden Ideenentwicklung ungeschwächt zu bekommen.

Hierdurch war dann aber weiter auch schon die Art der Anordnung gegeben, die sich in möglichster Einfachheit an den Faden der geschichtlichen Abfolge anschliessen zu müssen geglaubt hat. Nachdem also der erste Theil ausser der Vorgeschichte des Platonismus das erste Buch gebracht hat, welches allein aus den eigenen Schriften des Plato die ursprüngliche Gestalt seines Systems darzustellen unternimmt[1]), wird das zweite Buch das Verhältniss des Plato zum griechisch-römischen Alterthum in einem sowol die früheren als späteren Zeiten in sich begreifenden Zusammenhange zur Anschauung bringen. Das dritte Buch führt uns dann auf den eigentlichen Mittelpunkt unserer Betrachtung, sofern es den Platonismus mit dem Christenthum zu vergleichen, die Lehren des Ersteren an der Wahrheit der Heiligen Schrift abzumessen hat. Damit wird dann aber auch zugleich schon eine zuverlässige Grundlage erworben sein, von welcher aus weiter sowol das vierte Buch über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter, als auch das fünfte über die Stellung des Plato im Mittelalter zu entscheiden vermag. Mit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften ändert sich dann aber die ganze, für uns in Frage kommende Situation auf das Wesentlichste. Um diese Veränderung hier vor der Hand nur erst im Allgemeinen auszudrücken, so kann man sagen, dass Plato fortan nicht mehr nur vorwiegend durch das Mittelglied von Uebersetzungen und überhaupt in eingeschränk-

1) Auch für die ursprüngliche Gestalt des platonischen Systems giebt es ausser den eigenen Schriften Platon's bekanntlich noch einige andere Quellen — wir erinnern hier z. B. nur an die wichtigen Mittheilungen, die wir über Plato's Zahlen- und Ideenlehre dem Aristoteles und seinen Auslegern verdanken. Dennoch behalten wir alle derartigen Nachrichten dem zweiten Buche vor, um die in diesem angestrebte Vollständigkeit der in der spätern Litteratur auf Plato bezüglichen Daten nicht von vorne herein zu beeinträchtigen.

terem Masse, sondern durch die volle und unmittelbare Vergegenwärtigung seines Schriftencomplexes seine Wirkung ausübt, dass derselbe aber anderseits auch nicht mehr jene unmittelbare Gegenwart des Lebens bezeichnet, wie im patristischen Zeitalter. Unsere Untersuchung nimmt im sechsten Buche daher unwillkührlich die Gestalt einer Geschichte der platonischen Studien an. Für diese letzteren aber begründet nun endlich Schleiermacher einen so tief eingreifenden Wendepunkt, dass es ungerecht sein würde, mit seiner Wiederherstellung des platonischen Studium nicht ein neues, das siebente Buch beginnen zu wollen, das dann ausser der Kritik der Schleiermacherschen Leistung zugleich eine Uebersicht über die der Gegenwart angehörigen Bestrebungen der platonischen Litteratur enthält. Auf diese Weise glauben wir also nicht nur überhaupt das für unsere Aufgabe Unerlässliche mit möglichster Vollständigkeit beibringen zu können, sondern dasselbe zugleich in der angemessensten Anordnung vorzuführen. Einzelne kleine Uebelstände sind freilich bei der Vertheilung eines so umfangreichen Stoffes immer nicht ganz zu vermeiden. Wir rechnen dahin namentlich den Umstand, dass ohne Anticipationen oder Wiederholungen zu begehn, unsere Auseinandersetzung mit der neuesten platonischen Litteratur nicht früher als im letzten Buche erfolgen konnte, die meisten und die wichtigsten Instanzen, die in Hinsicht der Letzteren von uns beizubringen sind, ergeben sich eben erst aus dem vollen Ueberblick über die Ueberlieferungs-Geschichte der platonischen Schriften. Nicht weniger wird ein solcher vorausgesetzt bei der wichtigen Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit der einzelnen den platonischen Namen an sich tragenden Schriften; und innerhalb des ersten Bandes mussten wir daher auch für die in dieser Beziehung von uns getroffene Entscheidung den Erweis schuldig bleiben. Endlich bedauern wir auch das äusserliche Missverhältniss, welches allerdings zwischen dem nur ein Buch enthaltenden ersten Bande und dem für die übrigen

sechs bestimmten zweiten [1]) besteht. Indessen auch hier, wie in jenen anderen Beziehungen haben wir geglaubt uns ausschliesslich durch die aus dem Innern der Sache selbst sich ergebenden Rücksichten leiten lassen zu müssen, ohne vor den Bedenken allzuängstlich zurückzutreten, die sich daraus vielleicht für die äussere Form ergeben. Ist doch auch, wie einer unserer verdientesten Gelehrten in einer ganz ähnlichen Lage bemerkt, „Symmetrie nicht als höchstes Gesetz in der Architektur, geschweige denn für historisch philosophische Forschungen und Darstellungen auzuerkennen" [2]).

Ueberhaupt versage der geneigte Leser einem Unternehmen seine Nachsicht nicht, das auch in der Beziehung als ein Erstlingsversuch anzusehn ist, als es sich auf ein Gebiet wagt, dessen Umspannung seinem ganzen Umfange nach und unter Zurückbeziehung auf den von uns verfolgten Gesichtspunkt — bisher noch so gut wie Niemand gewagt hat. Freilich einzelne Theile unserer Aufgabe sind oft genug, fast möchte man sagen, allzuoft bearbeitet worden, wie denn insonderheit die neueste platonische Litteratur weniger am Mangel als an ihrer eigenen Ueberfülle zu leiden scheint. Es fehlt in ihr nicht an umfassenden Darstellungen, die sich auf das Ganze des platonischen Systems beziehn, noch an eingehnden Erörterungen, die einzelne Seiten desselben oder dessen Beziehungen zu früheren oder spätern Factoren der philosophischen Entwicklung betreffen, ebensowenig fehlt es an ausführlichen Vergleichungen des Platonismus mit dem Christenthum und selbst das Ganze unseres Themas ist nicht

1) Dieser zweite Band wird, so Gott will, dem vorliegenden unmittelbar auf dem Fusse nachfolgen, da es dem Vf. selbst am meisten daran liegen muss, beide nicht aus ihrer engen, innern Zusammengehörigkeit herausgerissen zu sehn.

2) Brandis in der Zueignung seines Aristoteles an Schelling p. IX.

bloss oft desiderirt und einige Male verheissen worden [1]), sondern zwei Mal sogar wirklich in Ausführung genommen, beide Male [2]) indessen, nach unserem Dafürhalten mit ziemlicher Leichtfertigkeit und ohne jeden eigentlichen Erfolg. Aber auch selbst die Fülle jener anderweitigen Loistungen, so schätzenswerth sie immer an sich ist, hat doch fast eben so viel zur Verwicklung und Erschwerung als zur Unterstützung unserer eigenthümlichen Aufgabe beigetragen, und zwar dies Letztere auch nicht etwa blos wegen der in den Principien allerdings auch vielfach vorhandenen Differenzen, sondern noch mehr durch die auch ausserdem sich ergebende Nothwendigkeit, zerstreute und von einzelnen Seiten her gemachte Beobachtungen unter dem Gesichtspunkte des Ganzen aufzufassen, von fremden Standpunkten vorgetragene Behauptungen auf den eigenen zurückzubeziehn, und dadurch umzugestalten.

Dem Verfasser ist es stets gegenwärtig geblieben, wie viel er selbst nicht blos von solchen Gelehrten gelernt hat, mit denen er in der Mehrzahl der hier in Betracht kommenden Hauptfragen so übereinstimmt, wie die dies in Betreff Schleiermachers, Ritters, Boeckh's, Brandis', Zellers, Trendelenburg's, Deuschle's, Bonitz u. A. der Fall ist, sondern auch von Solchen, wie C. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl, Michelis u. A. in Betreff deren sein dissensus den consensus überwiegt. Er hat noch das Glück gehabt, vor Jahren — wo indessen seine eigene Partie in der platonischen Frage auch schon mit ganzer Entschiedenheit ergriffen war, — mit dem unvergesslichen C. F. Hermann über diese Fragen persönlich zu discutiren: hätte er es auch nicht sonst

1) So z. B. von Steinhart, C. F. Hermann, Michelis in ihren später oft anzuführenden Werken.

2) Wir meinen Combes-Dounous Essai historique et coup d'oeil rapide sur l'histoire du Platonisme depuis Platon jusqu'à nous. 2. Theile. Paris 1809. u. Arnold System der platonischen Philosophie. Erfurt 1858.

schon verstanden, er hätte es an diesem einen Beispiele lernen müssen, seine persönliche Anerkennung nicht erst von der Uebereinstimmung in einer derartigen wissenschaftlichen Frage abhängig zu machen. Keinem lieber als dem uns so früh entrissenen Lehrer würde er die vorliegende Arbeit zur Prüfung vorgelegt haben, so wenig er auch volle sachliche Zustimmung von dessen Seite hätte erwarten können. Möge ein gleicher Geist der Gerechtigkeit die vielleicht von fremden Standpunkten her über seine Arbeit zu erwartenden Beurtheilungen beseelen! Möge seine Arbeit überhaupt in Etwas dazu beitragen, die richtige Einsicht in das Wesen desjenigen Philosophen zu fördern, von dem es noch immer nicht genau genug erkannt ist, wie unendlich viel derselbe den höheren Interessen der Menschheit sowol genützt als auch — geschadet hat. Denn vielleicht auf Keinen so sehr als wie auf ihn selbst findet das für den ersten Eindruck allerdings seltsame Wort seine Anwendung, das man einst dem stark von ihm bestimmten Origenes nachgesagt hat: Ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo pejus!

Göttingen, den 13. Juni 1862.

H. v. S.

# Inhaltsübersicht.

Einleitung: Vorgeschichte des Platonismus p. XVII—XCVI

Abgränzung der Aufgabe dieser Vorgeschichte. Culturgeschichtlicher Ueberblick über die griech. Entwicklung zwischen Homer und Thales XIIX. Religionsgeschichtliche Bedeutung Homers. Sein heidnischer, sein griechischer, sein achäischer Character. Widersprüche in seinen theologischen Vorstellungen XXVII. Die Unsterblichkeit der homerischen Götter und ihre Unsichtbarkeit XXXIV. Das Vorwiegen einer ästhetisch-anthropomorphisirenden Richtung bei Homer und sein Verhältniss zur frühern Religion XXXIX. Die späteren Consequenzen beider Standpunkte bis in die Entstehungszeit der Philosophie: auf der einen Seite Zunehmen des Trübsinns und der Irreligiosität, die Sagen vom goldenen Zeitalter und die Unsterblichkeitsgedanken, anderseits die naturalistisch-pantheistischen Anschauungen der Mysterien, der sogenannten Orphiker und anderer Kosmogonien. Motiv zu einer beide Seiten umspannenden Tendenz der Philosophie LVIII.

Spätes Auftreten der Philosophie innerhalb der politischen Geschichte. Rastloser Verlauf und demokratische Tendenz der Letzteren LXIII. Die Bedeutung der Colonien und Thales persönliche Erscheinung, das Neue und Eigenthümliche seiner philosophischen Betrachtungsart LXXIV. Fortentwicklung der dynamischen und der mechanischen Auffassung bis auf Anaxagoras. Widersprüche und Einseitigkeiten der vorsokratischen Naturphilosophie LXXXI, die Sophistik und Atomistik LXXXV. Sokrates Persönlichkeit: sein Betonen der göttlichen Weisheit und menschlichen Wissenschaft, sein wissenschaftliches Bewusstsein von dem Wesen der letzteren in Hinsicht auf Induction, Definition und systematische Form XCI. Seine Wirksamkeit und sein Schicksal XCIV. Veränderungen auf andern Gebieten gleichzeitig mit der ersten Periode der Philosophie.

Erstes Buch: das ursprüngliche System des Platonismus dargestellt nach den Originalurkunden.

§. 1. Allgemeine Characteristik der platonischen Schriften p. 3—65

Disposition 4. Eindruck der plat. Schriften 8. Das Dramatische und Mimische derselben 16. Ihr philosoph. Inhalt 23. Ihre prosaische Diction 26. Plato's Forderung der Selbst-

thätigkeit an den Leser und Schleiermachers Verständniss für dieselbe 33. Fünffache Modification des Dramatischen und Bedeutung dieser Unterschiede 57. Keine eigentlichen Modificationen des Inhalts 60. Anschluss an die einzelnen Dialoge 62. Definitive Characteristik.

§. 2. Die schriftstellerische Ansicht des Plato nach den darauf bezüglichen Andeutungen seiner Schriften p. 65—76

Doppelte Veranlassung zu derartigen Andeutungen 67. Die Phaedrusstelle u. a.

§. 3. Die Persönlichkeit Plato's nach seinen Schriften 76—79

Mangel an derartigen Andeutungen.

## Der wissenschaftliche Lehrgehalt der platonischen Schriften.

Erste Gruppe:

### Die in das Ganze des Systems einleitenden Dialoge.

§. 4. Die Begriffsbestimmung der Freundschaft als Ausgangspunkt für die Lehre von der Liebe (Lysis) p. 80—92

§. 5. Die Lehre von der Liebe nach dem Phaedrus nnd Symposium 92—127

Zweite Gruppe:

### Die das System in seinen einzelnen Bestandtheilen ausarbeitenden Dialoge.

§. 6. I. Die Tugendlehre nach dem Meno, Protagoras, Charmides, Laches, Euthyphron und Euthydem p. 128—137

§. 7. II. Die Wissenschaftslehre nach dem Theaetet 137—160

§. 8. III. Die Güterlehre nach dem Gorgias und Philebus 161—201

§. 9. IV. Die Ideenlehre nach dem Parmenides, Sophistes und Politikus 201—238

§. 10. V. Die Psychologie Plato's nach dem Phaedo 238—248

Dritte Gruppe:

### Die den Staat und die Natur construirenden Dialoge.

§. 11. Die zehn Bücher vom Staate p. 249 – 261

§. 12. Timaeus und Kritias 261 – 275

§. 13. Die Gesetze 275 – 291

### Anhang.

§. 14. Apologie, Kriton, Menexenus, die beiden Hippias, Jon, der erste Alkibiades und Kratylus 291

## Einleitung.

# Vorgeschichte des Platonismus.

Keine andere Aufgabe verfolgt die Vorgeschichte des Platonismus, welche wir hier als einleitende Betrachtung voraufschicken, als die Beschreibung des allgemeinen culturgeschichtlichen Hintergrundes, aus welcher wir die in ihrer Eigenthümlichkeit sich entwickelnde Gestalt des Platonismus hervortreten sehn, soweit dieser Hintergrund dem Lebensgebiet der griechischen Welt angehört. Es wäre an sich zwar nicht undenkbar, die hiermit bezeichnete Aufgabe auch noch weiter über den Bezirk der Griechischen Gränzen hinaus zu verfolgen: aber da dies kaum ohne die naheliegende Gefahr zu geschehen vermöchte, uns entweder in die Aufstellung eigner weitaussehnder und unbestimmter Hypothesen zu verlieren, oder doch zum mindesten in die Kritik fremder Vermuthungen dieser Art verwickelt zu werden: da wir unserseits aber von jenem Ersteren am liebsten ganz abstehen, für dieses Letztere aber, wenigstens zum grössten Theile, innerhalb des weiteren Verlaufs unserer Darstellung noch eine geeignetere Stelle zu finden hoffen [1]), so bescheiden wir uns an dieser Stelle damit, wenn es uns gelingen sollte, die Beziehungen

1) Es gilt dies namentlich auch von jener für das platonische Studium so äusserst folgenreich gewesenen Hypothese, die das sogenannte Hebraisiren des Plato betrifft. Wir werden sie da genauer zu untersuchen haben, wo sie zuerst von Gelehrten in die Form einer bestimmten Schulmeinung gebracht worden ist. Vorläufig erlauben wir uns, in Betreff ihrer auf unseren in Niedener's Zeitschrift für historische Theologie 1861 erschienenen Aufsatz: „der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter“, p. 383 seq. zu verweisen.

vollständig und richtig zu überschauen, welche, den Platonismus betreffend, in der ihm der Zeit nach voraufgehnden Entwicklung der griechischen Welt liegen.

Indessen auch diese Beziehungen selbst sollen vor der Hand nur an und für sich, nicht aber auch an dieser Stelle schon im ausgesprochenen Zusammenhange mit dem Platonismus vor Augen gestellt werden. Eine derartige Vergleichung und Abgränzung jener beiden Seiten mit- und gegeneinander bleibt vielmehr erst dem Uebergange von dem ersten in das zweite unserer nachfolgenden Bücher vorbehalten, hier betrachten wir zuerst jene vorplatonischen Factoren an sich und lassen dann im ersten Buche ebenso das platonische System selbst folgen, bevor wir dazu schreiten, ein definitives Facit aus der Aufeinanderbeziehung beider Seiten zu gewinnen.

Unter diesen Umständen werden wir nun die uns hier vorliegende Aufgabe damit zu erschöpfen hoffen dürfen, dass wir innerhalb des Gesammtgebiets der griechischen Geschichte den Punkt aufzeigen, wo die Philosophie, und innerhalb der Letzteren wiederum denjenigen, wo der Platonismus in den Lauf ihrer Entwicklung eintritt. Wobei wir nicht fehlzugreifen glauben, wenn wir zum Zweck jener ersten Entwicklung beim Homer, zum Zweck dieser anderen dagegen beim Thales mit unserer Betrachtung einsetzen. Denn wie jener der Anfänger aller im eigentlichen und engern Sinne griechisch zu nennenden Bildung ist, so ist es Thales für alle philosophische. Auf diese frühsten Anfangspunkte zurückzugehn aber ist man genöthigt, wenn man recht würdigen will, in welchem Maasse die Philosophie der Höhenpunkt der ganzen Griechischen Bildung, Plato selbst aber wiederum der der Philosophie ist.

Nicht früher als bei Homer wird irgend eine auf das griechische Alterthum bezügliche Forschung einzusetzen im Stande sein, wenn anders sie ihre Resultate wirklich dem Character der Urkundlichkeit anzunähern bemüht ist. Aber auch nicht später als ebenda wird es geschehn dürfen, so bald wenigstens es sich dabei um einen Factor handelt, der einen integrirenden Platz innerhalb der innern Entwicklung des griechischen Lebens behauptet. Und zwar gilt beides von jedem derartigen Factor der griechischen Welt, mag er übrigens mehr den verborgen

liegenden und aus der Tiefe wirkenden Gebieten der Religion und Sprache, oder den äussern, politischen und socialen Verhältnissen oder endlich auch den zwischen beiden gleichsam in der Mitte liegenden Gebieten der Kunst, Poesie und andern Litteratur angehören: immer wird es zweckmässig sein, in seiner Untersuchung bis auf Homer zurückzugehn, immer möglich von diesem Punkte aus einen wirklich zuverlässigen Faden der Forschung in die Hand zu bekommen.

Machen wir jetzt von diesen auch noch in allgemeineren Beziehungen geltenden Sätzen unsere Anwendung auf Plato und die Philosophie, so ist es zunächst und vor allem die religiöse Seite des Homers, welche wir zu befragen haben werden. Denn wie man auch übrigens über Herodot's berühmtes Wort von Homer und Hesiod, als den „Urhebern der griechischen Götter und ihrer Geschichten“ denken mag, in dem Sinne behält dasselbe immer seine Wahrheit, als darin die Aufforderung erblickt werden kann, uns grade vom Homer — und in gewisser Weise auch vom Hesiod — aus über die ältesten griechischen Religionsentwickelungen zu orientiren. Bis auf diese zurück müssen wir aber, in der That, gehn, wenn wir den ersten Entstehungsgrund der Philosophie aufsuchen wollen. Derselbe hat sich zwar nachher auch noch in andern mehr auf der Oberfläche des Lebens zur Erscheinung kommenden Gestalten geäussert und gleichsam ausgewirkt, in seiner eigentlichen Wurzel liegt er aber ohne Frage schon auf dem religiösen Gebiete, in einem diesem Gebiete angehörigen Streite der Welt- und Götterauffassungen, der genau so alt und so jung ist wie das Heidenthum überhaupt, und wie das griechische insonderheit.

Nicht weniger als eine dreifache Beziehung ist es nämlich, in welcher die griechische Religionsgeschichte Homer als ihre Quelle anzusehn hat. Sie wird ihn zu benutzen haben, nicht allein um aus ihm den eigenen religiösen Standpunkt des Dichters, oder wenn man lieber will, der Dichter[1]) kennen zu

1) Zu den grossen Verdiensten, die der geistvolle Welcker sich um eine mit Recht so zu nennende Wissenschaft des classischen Alterthums erworben hat, gehört auch die Art, wie er jederzeit die Fahne des Einen Homer hochgehalten hat. Es liegt uns fern, in dieser cause célèbre der neuern Philologie ein eigenes Votum abgeben zu wollen, aber mit Rück-

lernen, sondern zu gleicher Zeit, um darin die Spuren wahrzunehmen, die in ihm auf eine ihm selbst vorangehnde, sowie die Anfänge, die auf die ihm nachfolgende Periode hinweisen. Homer bezeichnet somit den allerhellsten Punkt innerhalb der gesammten griechischen Religionsgeschiche: einen an sich festen und durchsichtigen Mittelpunkt, der zugleich sein helles Licht nach vorn und nach hinten wirft. Es hat aus naheliegenden Gründen nicht blos keinen zu rechtfertigenden, sondern überhaupt keinen rechten Sinn, wenn man Homer's Gedichte auch jetzt noch hier und da als die Bibel des griechischen Volkes bezeichnen hört: aber das ist allerdings wahr, dass man ausnahmslos aus keiner zweiten Quelle so bequem und vollständig wie aus dieser erfahren kann, was über Gott und die göttlichen Dinge die Griechen vor und nach Homer, in den Zeiten, die er ausführlich schildert, und in denen, die er nur eben noch durchblicken lässt, in der Epoche, der er selbst angehört und in derjenigen, die durch seinen Einfluss, durch sein blosses Vorhandensein auf das Allerentscheidendste bestimmt ist, geglaubt und gemeint haben. Eben dieser rasche und bedeutsame Wechsel der religiösen Anschauungen ist es nun aber auch, mit dem die Genesis der Philosophie unter den Griechen auf das Allergenaueste zusammenhängt. Er hat seinen Reflex in allen bedeutendern Erscheinungen der poetischen und prosaischen Litteratur gefunden; mit ihm berühren sich jene grossen, wenn auch oft versteckteren Umwälzungen des socialen Lebens unter den Griechen, von denen die einzelnen politischen Facta und Katastrophen selbst nur erst die Consequenzen sind: — aber auch die Philosophie unter den Griechen, mit ihrem autochthonischen Ursprunge, mit der bewundernswürdigen Regelmässigkeit ihres weiteren Verlaufs, mit der embryonischen Kleinheit ihrer Anfänge, und mit der wahrhaft exemplarischen Bedeutung ihrer letzten Resultate und Resultatlosigkeit — auch die Philosophie unter den Griechen mit allen diesen und ihren

---

sicht auf diejenigen Seiten, von welchen her dieselbe, wenigstens mittelbar auch die Alte Philosophie berührt, wollten wir unsere Ueberzeugung nicht verhehlen, dass wir ungleich mehr auf Seiten Welckers und seiner Genossen als zu seinen Gegnern stehn.

sonstigen Beziehungen wird Niemand in erschöpfender Weise zu begreifen im Stande sein, der nicht bis auf jene aus Homer zu beleuchtende Wechsel der griechischen Religion zurückgreift.

Die Gedichte des Homer sind uns bekannt, wie gewiss kein anderes Werk der griechischen Litteratur. Wir pflegen sie schon als Knaben zu lesen, und in uns zu bewegen, und wer weiss, wie manche von unseren eigenen — und zwar auch nicht blos poetische, sondern selbst anderweitige — Anschauungen sich unwillkührlich in uns nach dem Muster derjenigen Eindrücke bilden und befestigen mögen, die jene Gedichte uns zuerst mitgetheilt haben. Dieselben sind nach einem bekannten Worte von Goethe: „die abgespiegelte Wahrheit einer uralten Gegenwart“ — aus diesem Grunde sind sie in gewisser Beziehung — d. h. nach allen denjenigen Seiten hin, die dem rein natürlichen Leben des Menschen angehören, — eine unmittelbare Macht über uns, deren Einflüssen wir oft vielleicht um so bestimmter unterliegen, je weniger wir uns dessen bewusst sind. In diesem Umstande liegt nun aber für denjenigen, der über die homerischen Gesänge in irgend welcher Beziehung zu reden hat, zunächst ein unverkennbarer Vorzug; denn er braucht nur auf Bekanntes hinzudeuten, um sofort verstanden zu werden; er braucht nur die Hauptpunkte hervorzuheben, deren Ausführung dann der eigenen Erinnerung seines Zuhörers oder Lesers überlassend. Aber es liegt hierin neben dem Vorzug zugleich noch ein zum mindesten eben so grosser Nachtheil verborgen, denn das Bekannte ist uns so bekannt und geläufig geworden, dass es uns gar nicht mehr recht in die Objective treten will; es erscheint uns so natürlich, nicht grade, weil er dieses an sich wirklich wäre, sondern weil wir es so oft gehört haben. Und daher ist denn auch jede auf Homer bezügliche Darstellung so leicht der Gefahr ausgesetzt, entweder der Trivialität oder der Paradoxie beschuldigt zu werden; das Eine so lange sie sich in den hergebrachten Gleisen bewegt, das Andere aber, sobald sie diese einmal zu verlassen sucht; darum weht uns auch die religiöse Beschaffenheit der homerischen Gedichte nicht noch eigenthümlicher, fremdartiger an, als wie es in der Regel zu geschehen pflegt. Denn wie fremdartig und singulär ist diese doch im Grunde genommen, wie heterogen steht Homer's

Gottesauffassung und Weltanschauung allen unsern derartigen Vorstellungen und Voraussetzungen gegenüber. Ich rede dabei ganz und gar noch nicht von demjenigen Gegensatze, in welchem die homerische „Theologie“ als eine heidnische und polytheistische zu unserm auf die positive Offenbarung gegründeten Theismus steht, sondern selbst wenn man diese allgemeinen Voraussetzungen ganz und gar zugegeben, wenn man sich von Anfang an auf den Boden der heidnischen Welt gestellt hat, muss man doch noch immer überrascht werden über die Eigenthümlichkeit der homerischen Anschauung. Man wird in dieser dann zwar nichts Anderes anzutreffen erwarten, als eine bunte und bewegliche Mythologie von einzelnen, durchaus menschenartigen Gestalten. Aber immer wird man noch davon überrascht sein müssen, in wie hohem Grade diese Mythologie fast allen und jeden religiösen Ernstes entbehrt, wie ein solcher doch andern Arten des Heidenthums wenigstens mehr zukömmt als dem homerischen.

Denn man stelle sich die homerische Gottheit, das Göttliche, die Götter bei Homer nur einmal ernstlich und im Zusammenhange vor — man versuche sich einmal an der freilich nicht ganz einfachen Aufgabe, hinter den Poesien und Mythologien des Homers seine eigentliche theologische Meinung herauszufinden und man wird überall in ihm auf Widersprüche und anderweitig auffallende Erscheinungen, auf Probleme stossen, die ihre Erklärung nur darin finden, dass in Homer uns ein heidnischer Standpunkt und zwar näher ein solcher in der Form der griechischen Nationalität, und innerhalb dieser wiederum in einem ganz besondern Stadium ihrer Entwickelung vorliegt. Der Geist, der nach der religiösen Seite hin die homerischen Gedichte durchweht, ist zunächst in seiner ganzen eigenthümlichen Bestimmtheit als ein heidnischer, dann als ein ächt — wenn auch nicht erschöpfend — griechischer, und endlich, um auch dies mit einem Worte zu sagen, als ein achäischer zu begreifen. Was aber mit diesen drei Bestimmungen gemeint sei, lässt sich besser am Einzelnen aufzeigen, als in abstracte Formeln zusammenfassen [1]).

1) Es ist hier der Ort, Naegelsbach's Homerischer Theologie, Nürnberg

Durch Homers religiöse Gedanken zieht sich das unverkennbare Bestreben hindurch, uns in seinen Göttern nach den verschiedenen Seiten hin nicht nur graduell, sondern qualitativ vom Menschen verschiedene Wesen vorzuführen. Streng genommen darf man ihm ein solches Bestreben von vorn herein zutrauen, so bald man bei ihm überhaupt von einem religiösen Standpunkt redet. Denn es liegt im Wesen aller Religion, nicht sowol, dass der Mensch in seinem Göttlichen nur wiederum sich selbst, oder etwa eine erhöhte Potenz von sich anbete, sondern dass er allen Ernstes über sich hinauskomme zu etwas Höherem, Mächtigerem, Andersgeartetem, als wie er selbst ist. Aber auch durch ganz bestimmte und ausdrückliche Einzelnheiten lässt sich dies Bestreben bei Homer nachweisen. Denn warum sonst vindicirte doch Homer seinen Göttern eine ganz besondere Art der Speise und des Trankes? warum rollte in ihren Adern statt des menschlichen Blutes der Ichor? warum nähme Alles, was zu ihnen in irgend welche Beziehung gesetzt wird — Grosses wie Kleines — eine ganz besondere heilige göttliche ambrosische Beschaffenheit an? warum ragte ihre Leiblichkeit nicht blos durch Schönheit und Stärke, zuweilen auch durch Grösse über das Menschenmaass, sondern wäre in manchem Betrachte überhaupt ganz und gar den Bedingungen und Beschränkungen des menschlichen Körpers entrückt? In Wahrnehmungen und Bewegungen leisten die homerischen Götter oftmals, was für die Menschen ins Gebiet der Unmöglichkeit gehört. Sie sind im Stande, mit dem Hauch des Windes über

1840, ed. 2. 1861, zu gedenken, eines Werkes, dessen ächt deutschen Fleiss, dessen christlichen Ernst wir mit aufrichtiger Liebe bewundern. Wenn wir dennoch nicht nur mit Einzelnheiten, sondern selbst mit einigen Grundauffassungen desselben nicht einverstanden sind, so liegt der Grund unserer Differenzen von ihm grösstentheils nach ganz andern Seiten hin, als von woher Einwendungen gegen ihn gewöhnlich erhoben worden sind. So z. B. finden wir es ganz unberechtigt, wenn man ihm vorwirft, seinen Stoff durch vorgefasste Meinungen im Sinne der christlichen Dogmatik praeoccupirt zu haben. Oft haben wir vielmehr gewünscht, dass er die derartigen Kategorien mit einer noch ernstlicheren Consequenz gehandhabt hätte. — Uebrigens verweisen wir zur Belegung und weiteren Ausführung der im Texte aufgestellten Gesichtspunkte durchaus auf ihn — wennschon in Betreff mancher nicht unwichtiger Einzelnheiten adhuc sub judice lis est.

Land und Meer zu fliegen, oder mit der Schärfe des Auges und Ohres selbst die entlegensten Fernen zu beherschen. Sie sind selig, während die Menschen unselig, unsterblich, während diese dem Tode verfallen sind. Zauber der verschiedensten Art stehn ihnen zu Gebot, und Wunder werden von ihnen verrichtet. Bei der Bedeutung, welche innerhalb der homerischen Auffassung die Sinneswahrnehmung für alles Erkennen, das Erkennen für alles Handeln behauptet, kann es daher auch nicht überraschen, dass in allem Erkennen und Handeln, — und zwar auch nicht blos in Betreff der Wirksamkeit, sondern ebenso auch der Sittlichkeit des Letzteren — die Götter unerreichbar hoch über den Menschen stehn. Sie sind demgemäss die Allwissenden, denen selbst die Tiefen der Zukunft nicht verschlossen sind; die Allmächtigen, die — je nach der Verschiedenheit ihres Ressort — von der Natur als ihre Herscher anerkannt werden, denn die Wogen des Meers jauchzen auf, und mit ihnen die Ungeheuer der Tiefe, wenn Poseidon durch sie hindurchfährt, und der Olymp erzittert, wenn Zeus sein königliches Haupt bewegt; und endlich und vor Allem sind sie auch die Sittlichen und Gerechten, als deren Aufgabe es hingestellt wird, den Frevel zu rächen, und das Recht zu überwachen, die Güter auszutheilen und das Böse zu strafen, kurzum in den allerverschiedensten Richtungen documentirt der Dichter das Bemühn, einen festen, sichern, grösstentheils qualitativen Unterschied zwischen seinen Göttern und seinen Menschen aufzurichten.

*Οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα* — heisst es bei der ebenangeführten Gelegenheit, Ilias N. 27 vom Meere in Beziehung auf Poseidon. „Und nicht verkannte das Meer seinen Herscher." So dürfen wir denn auch überhaupt von dem homerischen Gottesbewusstsein sagen, dass es in den Göttern seine Herscher nicht ganz verkannt und übersehn habe. Vielmehr will es überall die Götter als etwas wesentlich vom Menschen Verschiedenes hinstellen, und wenn es ihm daher einmal gelingt, dieser seiner Absicht und Forderung in einzelnen Zügen recht gerecht zu werden, wie in jener grandiosen Scene aus dem I. Buche der Ilias, die das Motiv des Phidias geworden ist: wenn es ihm einmal gelingt, seine Götter so recht hoch und weit über sich selbst zu erheben, so jauchzt es seinen Göttern zu, wie die

Thiere des Meers dem Poseidon, wenn dieser durch sie hindurchgeht.

Aber das ist doch auch nur die bekannte Lichtseite des ganzen Bildes, und wir müssen noch ungleich nachdrücklicher auch die oft übersehne Kehrseite desselben hervorheben. Schon darauf braucht nur hingewiesen zu werden, dass die ganze homerische Welt die Götter doch eben auch nur als ihre Herscher kennt, und nicht als ihre Schöpfer — oder wenn schon die Sprache sich hier dem Numerus der Mehrheit widersetzt, so will ich lieber sagen, dass selbst der höchste Gott von ihr nicht als Schöpfer der Welt, sondern nur als ihr *ἄναξ*, als ihr *βασιλεύς*, oder auch im besten Falle, als der *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* betrachtet wird, und dass vollends die übrigen Götter in ihrem Begriffe so wenig Ahnungen eines schöpferischen Gottes enthalten. Wie die Stammväter ihren Geschlechtern, so stehn die Götter den Menschen, und wie ein Künstler seinem Stoffe, so stehn dieselben der Natur gegenüber. Der Gedanke einer schöpferischen Allmacht kommt aber dem Homer so wenig in dem einen wie in dem andern Falle in den Sinn. Und auch sonst zieht sich fast ausnahmslos durch alle theologischen Gedanken des Homer eine gar eigenthümliche und seltsame Dialektik hindurch, — eine Dialektik, die man nicht durch alle die bekannten kleinen Mittel einer gewöhnlichen Philologie beseitigen kann, die vielmehr in ihrem ganzen Umfange anerkannt werden muss, wenn anders das tiefste und eigenthümlichste Wesen des Homer zu Tage treten soll.

Schon in leiblicher Hinsicht will Homer seine Götter als weit erhaben über den Menschen beschreiben, aber indem er sie überhaupt noch als mit einer Leiblichkeit begabt darstellt, schleicht es sich nach und nach ein, dass alle Beschränktheiten, Schwächen und Gebrechen des menschlichen Leibes auf die Götter übertragen werden. Er giebt ihnen eine durch Schönheit oder Grösse hervorragende Gestalt: aber eben damit unterwirft er sie denn nun doch auch den Beschränkungen des Raums — wenigstens in gewissem Grade. Er zeichnet sie aus in Betreff ihrer Nahrung, macht sie damit aber doch immer auch abhängig von ihrer Nahrung. Mag daher auch Ares und Athenens Gestalt alle Menschen überragen, mag Ares und Poseidon's Stimme

erklingen wie der Schlachtruf von 10- oder 1200 Menschen, mag des Helios Auge auch Alles erspähen und durchdringen, was auf Erden geschieht, alle diese Götter tragen damit doch immer eine Gestalt an sich, die hinfällig und verletzt werden kann, sie bedürfen der Sinne um wahrzunehmen, der Stimme um sich bemerklich zu machen. Derselbe Ares, von dessen Stimme grade jene soeben angeführte Hyperbel behauptet wird, schreit doch nur deswegen so gewaltig, weil ihn der Speer des Diomedes, ich sage, der Speer eines sterblichen Mannes in dem Grade verwundet hat, dass seine Kniee wanken, und sein ambrosisches Blut, der Ichor dahinströmt. Derselbe Hermes, der im Stande ist, über Meer und Land dahin zu fliegen, beginnt schon im Voraus zu seufzen, wenn er den weiten nahrungs- und erquickungslosen Weg zur Kalypso unternehmen soll; derselbe Poseidon, bei dessen Erscheinung das Meer aufjauchzt, fürchtet sich vor den körperlichen Misshandlungen eines Laomedon, und das Alles-erspähende Auge des Helios bemerkt es so wenig, dass die Gefährten des Odysseus ihm seine heiligen Rinder abschlachten, dass er erst aus dem Munde der Nymphe Lampetia den Bericht von diesem ihn selbst so nahe angehenden, und auch für jene Andern hernach so folgereichen Vorgange erfahren muss. Die homerischen Götter sollen allwissend sein, und doch betrügen und täuschen sie sich untereinander, wie sie gelegentlich auch sogar von den Menschen betrogen werden; sie sollen gerecht und billig sein, und doch sündigen sie im Allgemeinen nicht weniger, im Einzelnen aber selbst mehr als der Durchschnitt der Menschen und zwar sündigen sie nicht etwa blos gegen die von uns als solche anerkannten Normen des Sittlichen, sondern gradezu auch gegen das, was der Dichter selbst dafür ansieht und ausspricht: sie sind voll Uebermuths, voll Hass und böser Lust, sie sind sogar neidisch, und zwar nicht etwa blos auf die äusseren Glücksvorzüge der Sterblichen, sondern selbst auf deren Fertigkeiten und Tugenden. Ja, selbst ein Moment der Verführung — nicht blos der zum Guten beabsichtigten Versuchung — liegt unverkennbar in ihrem Character. Fasst doch das einzige Wort ἄτη dreierlei eng unter einander Zusammenhängendes in Eins: von Seiten der Götter eine Verblendung, von menschlicher Seite eine Schuld, und dann wiederum von

göttlicher Seite eine dafür mit einer in der Regel unausweichbaren Nothwendigkeit verhängte Strafe. Sie „führen ins Leben hinein“, und wenn dann „der Arme“ nicht ohne ihre Veranlassung „schuldig“ wird, so überlassen sie ihn der Pein, „ziehn ihn, gleichsam als Richter in“ eigner Sache zur Bestrafung, indem sie nun mit seltenen Ausnahmen das ganze eherne Gewicht des Rechts auf ihn herabfallen lassen. Kurzum, wer fühlt nicht, dass in allem Diesem und Aehnlichem Widersprüche liegen, die auf eine innerhalb des religiösen Bewusstseins des Homers liegende Absicht deuten, die misslingt, auf ein derartiges Postulat, welchem nicht genug geschieht.

Nur **eine** Seite scheint es allerdings an den homerischen Göttern zu geben, welche sich nicht in derartige Widersprüche auflöst. Wir haben bis dahin noch keine völlig unverwischbare Gränzlinie zwischen Mensch und Göttern gefunden, aber in der Unsterblichkeit der Götter scheint eine solche vorzuliegen. Homer, der bei der Wahl seiner Epitheta stets das praegnanteste, das am meisten individualisirende Moment hervorhebt, bezeichnet seine Götter oft als die *αἰὲν ἐόντες*, *ἀειγενεταί*, *οὔτοι μόρσιμοι*, *ἀθάνατοι* u. s. w. Und gewiss! sein Begriff von Unsterblichkeit ist nicht blos ein negativer oder abstracter: das non posse mori bei den Göttern ist ihm vielmehr die eigenste Wurzel für jene ganze Leichtigkeit und Glückseligkeit des Lebens, für jene Kraftfülle und aristokratische Behaglichkeit der olympischen Existenz, welche einen, zwar poetisch äusserst wirksamen, doch aber auch practisch eben so trostlosen Contrast zu der Eitelkeit und dem Elend, der Hinfälligkeit und Kürze des menschlichen Lebens bildet. In die Menschenwelt wirft der Tod einen langen breiten Schatten. Dieser Schatten fehlt dem Olymp — wie könnte dieser also anders als im Lichte unsterblichen Lebens, unvergänglicher Jugend, unverwüstbarer Freude strahlen.

Und doch ist auch die Eigenschaft der Unsterblichkeit an den homerischen Göttern nicht ganz sicher und zuverlässig. Auch sie beginnt in gewissen Beziehungen problematisch zu werden, später als die bisher betrachteten andern Eigenschaften, aber desswegen doch nicht minder unausbleiblich. Ich habe schon vorhin erwähnt, dass auch die Götter Bedürfnisse und Gebrechen haben — wie aber reimt sich das mit einer aus dem

Grunde eigener Unsterblichkeit ewige Kraft und Jugend schöpfenden Existenz? Auch erinnert der Eid, den die Götter beim Styx schwören, — es erinnert hier und da eine pathetische Drohung, eine rhetorische Uebertreibung mit Beziehung auf irgend einen Gott an die Möglichkeit seines Todes, an die eines Göttertodes überhaupt! Aber alles dies und einiges Aehnliche verschlägt im Grunde doch nur wenig im Vergleich mit der einen grossen Thatsache, dass die Götter entstanden, und zumal als Götter entstanden, d. h. erst zu einer bestimmten Zeit in den Besitz des Regiments gelangt sind. Nun aber folgt jedem Entstehn zum mindesten die Möglichkeit des Vergehns; daran hält, wenn ich nicht ganz irre, das homerische Bewusstsein ebenso bestimmt fest, als wie das heidnische überhaupt an dem Satze, dass aus nichts nichts wird. Es giebt mehr als eine Göttergeneration in der homerischen Welt; im dynastischen Kampfe haben sich dieselben das Regiment einander abgerungen. Noch leben zur Zeit der Zeus — jene grossen „Staatsgefangenen“ der homerischen Welt, die Titanen, und ausser ihnen jener arme, auf ein sehr bescheidenes Altentheil gesetzte Stammvater — er ist frei nnd — machtlos, die Andern dagegen sind gefangen, werden aber auch selbst in der Gefangenschaft noch gefürchtet — beide legen den redenden Beweis von der Vergänglichkeit der Göttermacht ab — an sich, und indem sie auch selbst auf die regierende Generation das Licht einer bedenklichen Eventualität fallen lassen. Zumal diese Titanen sind so zu sagen das böse Gewissen der Olympier, deren Schreckgestalten jedes Mal hervortreten, so oft ein Zwist zwischen den Häuptern der neuen Dynastie ausbricht, und damit gleichsam der Boden der bestehnden Weltordnung unter den Füssen zu wanken droht. Sie hoffen offenbar auf eine Reaction, die ihnen Befreiung, den Gewalthabern aber Untergang bringt. Und was die homerische Dichtung nur hier und da erst anklingt, das hat bekanntlich die spätere Sage — in ihrer tiefsinnig kühnen Art zu combiniren nnd fortzuspinnen — zu jener Prometheussage ausgebildet, die die Perspective der homerischen Götterdynastien erst vollständig abschliesst. Durch brutale Gewalt hat Kronos den Okeanos entthront, durch List und Verschlagenheit Zeus den Kronos; so wird einst der Tag kommen, wo Zeus selbst

durch die ethische Superiorität des Prometheus gestürzt zu werden droht — und der Gedanke an Strafe und Untergang, an die Vergänglichkeit ihres Regiments spielt somit in bedeutsamer Weise mitten in die homerische Götterwelt hinein.

Wie aber erklärt sich denn nun diese auch sonst noch an den verschiedensten Eigenschaften der Götter nachzuweisende Dialektik? dieser Widerspruch zwischen demjenigen, was principiell an die Spitze gestellt, und was in der weiteren Ausführung angenommen wird? Er kann seinen Grund nicht in rein äusserlichen Beziehungen etwa der Redaction oder Ueberlieferung, und auch nicht etwa nur in einer gewöhnlichen Inconsequenz, Nachlässigkeit oder Unreife von Seiten des Dichters haben? Nicht darum handelt es sich ja, dass derselbe die Eigenschaften der göttlichen Erhabenheit, Unsterblichkeit u. s. w. überhaupt noch nicht anerkannt, und als solche sich zum Bewusstsein gebracht hätte, oder dass er ihnen gelegentlich nur wiederum untreu geworden wäre, sondern es handelt sich einerseits um eine klar und ausdrücklich ausgesprochene Anerkennung göttlicher Unsterblichkeit u. s. w. und anderseits um eine fast ebenso nachdrückliche Wiederaufhebung derselben. Dies Verhältniss begreift sich nun aber nur dann vollkommen, wenn man die eigenthümliche Bestimmtheit der homerischen Religion als einer heidnischen sich gegenwärtig zu erhalten weiss, denn in deren Wesen liegt es eben, nicht blos ein Nochnicht der Unreife und Unvollkommenheit darzustellen, sondern gradezu ein Nichtmehr, der Entartung und Corruption. Der Dichter trägt in seinen religiösen Vorstellungen Momente, die besser sind als sein eigenes und eigentliches Bewusstsein von den göttlichen Dingen; statt sich aber seinerseits von ihnen zu grösserer Vertiefung forttreiben zu lassen, fällt er vielmehr von ihnen ab, und verliert sich in das leichtfertige Spiel seiner dichterischen und von ganz anders artigen Impulsen bestimmten Fantasie.

Was es indessen mit diesem Umstande auf sich habe, wird vielleicht noch klarer werden, wenn wir uns jetzt noch einer andern Seite der homerischen Götter zuwenden, die, ähnlich wie die eben besprochene Unsterblichkeit, auf ganze Gedankenreihen ein helles Schlaglicht wirft. Sind die homerischen Götter an sich und im strengen Wortsinne u n s i c h t b a r e, und machen

sich dieselben nur beziehungsweise und unter gegebenen Bedingungen sichtbar, — oder findet vielmehr das Umgekehrte statt, dass sie an sich sichtbar sind, und daher besonderer Voraussetzungen bedürfen, um unsichtbar zu sein? Diese Frage legt sich nicht jeder der unzähligen Homerleser vor, und unter denen, die sie sich vorgelegt haben, haben manche sie unrichtig beantwortet. Sogar Lessing mit seinen in andern Punkten so hervorragenden Untersuchungen im Laokoon hat hierin Unrichtiges behauptet, und auch bei Naegelsbach kommt man einer richtigeren Auffassung zwar näher, ohne aber doch das letzte und entscheidende Wort eigentlich ausgesprochen zu finden.

Davon nämlich hat man zunächst und vor allem Andern auszugehn, dass für das homerische Bewusstsein eine in dem göttlichen Wesen als solchem begründete Schwierigkeit oder wol gar Unmöglichkeit, in die sinnliche Erscheinung einzutreten, ganz und gar nicht existirt. Nur in einem sehr beschränkten, zum Theil selbst uneigentlichen Sinne kann die Unsichtbarkeit daher überhaupt als eine Wesenseigenschaft der Götter gelten. Im Uebrigen aber reducirt sich dieselbe durchaus auf das den Göttern zukommende Vermögen, sich beziehungsweise unsichtbar zu machen. Es sind allein einige mit dem Cultus und mit dem rein Religiösen unmittelbar zusammenhängende Beziehungen, in denen das Bewusstsein des Dichters hierüber noch hinausgeht.

Dass die Götter sichtbar seien, sagt der Dichter uns, soviel ich weiss, nirgendwo ausdrücklich. Aber nicht etwa desshalb, weil er diese Eigenschaft an ihnen bezweifelte, als vielmehr desswegen, weil er sie überall im weitesten Umfange als selbstverständlich voraussetzt, wo er diesen Umfang nicht durch ausdrückliche Bestimmungen einschränkt. Das Selbst der Götter ist zunächst und vor allen Dingen in ihrer Leiblichkeit enthalten, bei den Göttern so gut als wie dies bei den Menschen der Fall ist.

Sind die Götter nun aber hiernach an und für sich und ihrem eigentlichen Wesen nach sichtbar, so kann von einem Sichtbarwerden der Götter nicht mehr überhaupt, sondern nur noch beziehungsweise die Rede sein. Mit ihrer Erscheinung treten die Götter nicht überhaupt erst aus der Unsichtbarkeit hervor, und in die Welt der Sichtbarkeit hinein. In dieser letztern befinden sie sich vielmehr schon ein für alle Male und

nur den Ort oder auch die Art der sinnlichen Erscheinung verändern sie, wenn das mit ihnen eintritt, was man ihr Sichtbarwerden nennen kann. Ein Gott ist plötzlich an einem Orte vorhanden, wo, in einer Gestalt, in welcher er vorhin nicht war. Dies giebt uns allerdings zunächst den Eindruck, als wäre er an diesem Orte, in dieser Gestalt zuerst gleichsam aus dem Unsichtbaren ins Sichtbare hineingetreten. Näher angesehn reducirt sich dieser Eindruck indessen auf die unglaubliche und unerklärliche Intensität der Bewegung, mit welcher der Gott sich von Olymp nach Ilion oder Ithaka oder von hier dorthin zu versetzen vermag — sowie auf die Kraft, welche er besitzt, verschiedene Gestalten anzunehmen und abzulegen. Es liegt darin eine hohe, die Menschen überragende Potenz seiner leiblichen Fähigkeiten, in keinerlei Weise aber eine eigentliche und mit Recht so zu nennende Wesens-Unsichtbarkeit ausgedrückt.

Eben desswegen ist denn nun aber auch das Unsichtbarwerden der homerischen Götter gleichfalls nur als ein relatives anzusehn. Der Gott erscheint nicht Jedem und zu jeder Zeit, nicht jeder Gott erscheint dem dieser Erscheinung überhaupt gewürdigten Menschen mit gleicher Vertraulichkeit. Wie er mit rapider Schnelligkeit kommen kann, so geht er auch wiederum mit derselben. Seine Verwandlungen decken und verbergen in gewisser Weise die eigentliche Gestalt des Gottes, ja auch eben so viel, als wie sie den Gott zunächst zu offenbaren bestimmt sind: und da, wo dies für jenen ersten Zweck nicht ausreicht, müssen dann noch besondere Mittel, wie ein Nebel, die Hadeskappe und Aehnliches herhalten, um die göttliche Erscheinung den Augen zu entziehn. Aber dass eben solche besondere Mittel überhaupt dazu erforderlich sind, beweist doch nur von neuem, dass an sich die Götter keineswegs unsichtbar sind — und während im Alten Testamente die Lichtwolke vorzugsweise dazu dient, um die Anwesenheit der göttlichen Herrlichkeit zu constatiren, muss sie bei Homer dagegen in der Regel zu dem grade Entgegengesetzten dienen, den Gott dem Anblick, beziehungsweise auch dem Angriffe des Menschen zu entziehn!

Und doch giebt es, in der That, eine ganze Reihe einzelner Beziehungen, in denen unläugbar in der ernstlichsten Weise die Unsichtbarkeit der Götter vorausgesetzt wird. Ueberall, wo

es Religion giebt, findet sich das Gebet, und fast überall, wo es Religion giebt, findet sich auch das Opfer; an Opfer und Gebet schliessen sich dann auch noch eine Reihe anderer für das religiöse Bewusstsein wichtige Handlungen an, wie namentlich der feierliche Segen und Fluch, Weihe, Sühnung, Reinigung, Gelübde u. a. Die diesen zu Grunde liegenden Ideen lassen sich indessen grösstentheils auf die für das Opfer und Gebet in Frage kommenden zurückführen, und auch von diesen letzteren beiden nimmt das Gebet eine ganz hervorragende Stellung ein, gleichsam als die Hauptader, in welcher das religiöse Leben dahinrollt.

Nun aber ist es vom Gebete unläugbar, dass ihm wie überall so auch beim Homer in mehr denn einer Beziehung die Voraussetzung göttlicher Allmacht, Allgegenwart, Unsichtbarkeit zu Grunde liegt. Das Gebet bei Homer ist nach einer auch in anderer Rücksicht beachtenswerthen Beobachtung zunächst und vorzugsweise Bittgebet, ungleich seltener enthält es ein Lob oder einen Dank und endlich am allerseltensten streift es an den Character eines Bussgebetes oder auch an den einer priesterlichen Fürbitte heran. Nun aber bittet doch offenbar Niemand, der nicht von dem Angeredeten erhört zu werden hofft, der nicht von ihm wenigstens gehört werden zu können glaubt. Die homerischen Menschen beten in diesem Vertrauen, wo immer sie sich auch befinden mögen, sie setzen voraus, dass die Götter helfen können (wenn anders sie wollen), wo immer auch diese sich grade befinden mögen, sei's im Olymp oder auf der Erde, sei's in diesem oder jenem Heiligthume der Letzteren. Beides wäre aber ohne den stillschweigend mitgegriffenen Gedanken göttlicher Unsichtbarkeit in sich unmöglich und undenkbar und für das Vorhandensein eines solchen, zwar nicht mehr zu klarem Bewusstsein durchdringenden, doch aber zu Grunde liegenden Gedankens sind daher die blossen Thatsachen des Opfers und Gebets, wenn auch nicht lautredende, so doch unzweideutige Zeugen.

Jetzt liegt uns also in dem bisher Entwickelten das doppelte Beispiel einer höchst eigenthümlichen und für den ersten Blick sogar räthselhaften Erscheinung vor. Wir sehen, die Unsterblichkeit wird laut vom Dichter als eine der bezeichnend-

sten Wesenseigenschaften seiner Götter proclamirt, und dennoch denkt und dichtet er ihr in mehr denn einer Hinsicht zuwider, die Unsichtbarkeit aber wird vollends in den oben aufliegenden Seiten seines Bewusstseins so gut wie ganz und gar ignorirt oder verläugnet, und dennoch findet sie sich in durchaus unveräusserlicher Gestalt auf dem tiefern Grunde desselben vor. Beide Erscheinungen deuten gemeinsam auf einen innern Widerspruch, auf eine tiefliegende Zerrissenheit in dem Religionsbewusstsein des Dichters hin, gegen deren Annahme der so oft gepriesene und über die Oberfläche der homerischen Dichtung auch wirklich ausgegossene Glanz einer in sich befriedigten Stimmung nicht das Geringste beweist. Sie deuten darauf hin, dass der religiöse Standpunkt Homers nicht nur nicht ein besonders reifer und ernster zu nennen ist, sondern dass derselbe seiner tiefsten Wurzel nach selbst dann noch nicht richtig aufgefasst wird, wenn man denselben nur als ein zwar noch nicht zum Ziele gekommenes, doch aber in der Entwicklung begriffenes Streben ansieht, und nicht zugleich auch als die Entartung eines ursprünglich vorhandenen Gutes, als die Veruntreuung eines von Anfang an vorhandenen Besitzes. Mit andern Worten: auch hier, wie so oft, enthält die positive Offenbarung das einzige Licht, welches Deutlichkeit auch in die verschlungenen Wege des menschlichen Wesens und seiner Geschichte hineinstrahlt. Denn sie lehrt uns einerseits das Heidenthum und sein Religionsbewusstsein nicht zu unterschätzen, indem man dem Letzteren in einer mit dem geschichtlichen Thatbestand in Widerspruch stehenden Art Ideen abspricht, die nichtsdestoweniger in ihm vorhanden waren; sie lehrt uns dies, indem sie es betont, dass auch den Heiden der Herr sich nicht unbezeugt gelassen, vielmehr auch ihnen seinen Willen auf eine nie ganz verlöschende Weise in's Herz geschrieben, auf eine nie ganz zu übersehnde Weise in den Werken der Schöpfung zu lesen gegeben habe, — denn darin liegt die Verpflichtung auch in der heidnischen Religion Funken und Reste eines von Oben stammenden Lichtes zu erblicken. Aber sie lehrt uns anderseits auch nicht minder bestimmt, dass diese Reste veruntreuet, diese Funken erloschen seien in den „eigenen Wegen des Irrthums und der

Sünde" [1]), zu denen die Heiden abgefallen, in die sie zur Strafe solchen Abfalls dann auch vom Herrn selbst dahingegeben seien, dass es sich somit also auch gar nicht blos um Schwächen und Unvollkommenheiten innerhalb des heidnischen Bewusstseins, sondern gradezu um Entartungen und Corruptionen handelt. Erst durch Zusammennahme dieser beiden Seiten begreift es sich nun aber auch, woher es komme, dass der Dichter selbst bald mehr bald weniger nach der religiösen Seite hat, als wie seine Worte zu sagen, seine Gedanken voraus zu setzen scheinen [2]).

Wir haben Homer bisher in seiner Eigenschaft als Vertreter eines heidnischen Religionsstandpunktes zu beleuchten versucht. Aber das Heidenthum hat bei den einzelnen Völkern, die zu ihm gehört haben, gar sehr verschiedene Gestalten angenommen, und es gilt daher jetzt auch denjenigen Seiten seiner Dichtung noch etwas näher zu treten, die ihn speciell als einen Griechen erscheinen lassen. In ihrem ganzen Umfange gehört die damit bezeichnete Aufgabe freilich nicht in diesen Zusammenhang hinein: aber einige Einzelnheiten aus ihr sind doch auch hier nicht zu umgehn, und dürfen hier um so unbedenklicher für sich hervorgehoben werden, je unbestrittener es im Allgemeinen ist, dass Homer ein ächter Grieche war, ja vielmehr, dass das ächte Griechenthum, fast zu allen Zeiten, und nur wenige Ausnahmen abgerechnet, seinen Geist eben aus keinem Andern so oft geschöpft und erneuert hat, als aus Homer — je lebendiger es somit also auch jedem, der die nachfolgenden Züge betrachtet, gegenwärtig bleiben wird, dass sie nur Hinweisungen auf ein grösseres Ganze, nicht aber erschöpfende Ausführungen in Betreff desselben sein sollen und wollen.

Die bezeichnende Eigenthümlichkeit einer einzelnen unter

1) Wie gross und treffend ist der Ausdruck der Heil. Schrift: Sie haben die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufgehalten!

2) Die erste und vorzüglichste Urkunde für eine wahrhaft geschichtliche und philosophische Auffassung des Heidenthums liegt ein für alle Male in Röm. I. 18 seq. Man beachte, wie auch da grade dieselben zwei Eigenschaften des göttlichen Wesens, die Seite seiner Unsichtbarkeit und die seiner Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit hervorgehoben werden deren Bedeutsamkeit, speciell für Homer, wir in dem Obigen darzuthun versucht haben.

den heidnischen Religionen und somit also auch die des Homer als eines besonderen Vertreters einer derselben darf nicht so sehr in den besondern Ideen gesucht werden, auf welche er sich bezieht, als vielmehr nur in der Art, wie er dieselben behandelt. Die einzelnen Fragen, um die es sich handelt, sind in allen heidnischen Religionen so ziemlich dieselben, aber in der Art ihrer Beantwortung, sowie in der geringeren oder grösseren Vollständigkeit ihrer Berücksichtigung liegt der characteristische Unterschied der einen Religion vor der andern. Ja, selbst auch noch bis in diese Antworten hinein erstreckt sich ein grosser breiter Zug der Uebereinstimmung, welche durch die ihnen allen gemeinsame und für sie alle entscheidende Thatsache ihres Abfalls von dem Einen wahren, lebendigen und persönlichen Gotte verursacht ist. Es gilt daher um so genauer zu beobachten, worin auf dieser gemeinsamen Grundlage aller die einzelnen Religionen sich von einander unterscheiden. Nicht so sehr qualitative Unterschiede oder wol gar contradictorische Gegensätze werden es daher sein, die wir bei Vergleichung der einzelnen heidnischen Religionen zu finden erwarten können, als vielmehr nur Verschiedenheiten des Mehr und Minder, im Grade und in der Anzahl. Daraus erklärt sich nun zunächst, dass wol keine, ausnahmslos keine einzige heidnische Religion nachzuweisen ist, deren gemeinsame Grundaccorde nicht Naturvergötterung einerseits und Vergötterung des Menschen, d. i. der Menschheit, anderseits, — Naturalismus also und Anthropomorphismus — wäre. Denn mit psychologischer Nothwendigkeit muss sich das menschliche Herz, sobald es dem wahren Gotte den Rücken gekehrt hat, dazu wenden, seinen Gott auf einem jener zwei Gebiete zu suchen. Man macht sich eben selbstgegrabene Brunnen und Löcher für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, sobald man diese Eine gesunde, lebendige, ewige Quelle verlassen hat, und wo anders soll man dann jene auch nur aufzusuchen im Stande sein, als bei der natürlich-sinnlichen oder menschlich-geistigen Seite der Creatur. Wobei indessen nicht übersehn werden darf, dass auch diese beiden Seiten der heidnischen Religion selten oder nie durchaus rein, und je eine mit völligem Ausschluss der andern, vorkommen werden. Denn sowie die Vergötterung der Natur, da sie der Personification

nicht zu entbehren vermag, in der Regel aus dem Pantheismus in den Polytheismus übergeht, so drängt auch die anthropomorphistische Religion dahin, die von selbst sich ergebende Fülle ihrer polytheistischen Gestalten hierarchisch zu ordnen, und einer letzten Spitze, die bald mehr bald minder naturalistisch, immer aber pantheistisch gedacht wird, zu subordiniren. Auch die griechische Religion ist, übereinstimmend hiermit, in ihrer ganzen Geschichte nichts Anderes als eine vielfältig abwechselnde Variation dieser beiden inhaltsvollen Themata. Darin aber unterscheidet sich im Grossen und Ganzen angesehn dieselbe durchaus von andern heidnischen Religionen, dass in ihr ein ästhetisch bildender Trieb, der aus dem Form- und Gestaltlosen heraus zur bestimmten, schönen, geistigen und somit also auch menschlichen Gestalt treibt, das Uebergewicht behauptet über die oft ahnungsvolleren und tiefsinnigern Gebilde, die der blossen Natursymbolik angehören. Einer unserer grössten Philosophen hat von der griechischen Religion das Urtheil gewagt, dass in ihr möglichst wenig Religion enthalten gewesen sei. Die Geschichte aller Zeiten hat daneben aber die ästhetische Schönheit, Deutlichkeit und Mannichfaltigkeit der griechischen Mythen und ihrer Gestalten nicht genug bewundern zu können geglaubt. Mit diesen beiden Eigenschaften zusammengenommen möchte aber wohl genugsam alles das erklärt werden können, was man sonst im Einzelnen über die Eigenthümlichkeiten der griechischen Religion ausgeführt zu finden pflegt, und wovon Homers Epen allerdings als die vollständigste Concentration, als die erschöpfendste Repräsentation gelten dürfen.

Indessen es würde doch sehr einseitiggeurtheilt sein und zugleich ein Unrecht an andern Factoren der griechischen Religionsgeschichte involviren, wenn man Homer in dem Maasse als den ausschliesslichen Repräsentanten griechischer Religion ansehn wollte, dass man nur seine Art und Weise als tiefangelegt in der Natur des Griechen-Volkes überhaupt gelten liesse. Im Gegentheil! so bedeutend an sich und so entscheidend für alle Folgezeit Homer's Theologie auch immer gewesen sein mag, sie ist doch auch selbst nur ein einzelnes Glied innerhalb einer grösseren Kette, auch sie ist in ihrer ganzen Entstehung abhängig von andern ihr voraufgegangenen Erscheinungen des religiösen

Lebens in Griechenlands, und ohne einen Rückblick auf diese lässt auch sie sich nicht in der gehörigen Tiefe und Gründlichkeit auffassen.

Welches waren also die Situationen der griechischen Religion, auf dem der homerischen Zeit zunächst voraufgehnden Standpunkte ihrer Entwicklung? Auch zur Beantwortung dieser Frage wird uns Homer selbst, wenn auch nicht die einzigste, so doch allerdings eine von den wichtigsten Quellen sein. Es sei indessen gestattet, das aus ihm wie aus andern Quellen Geschöpfte hier in einer kurzen Angabe der blossen Resultate zusammenzufassen, ohne uns bei den ausführlicheren Belegen für unsere Behauptung aufzuhalten.

Schon aus den allgemeinen Eigenschaften des griechischen Heidenthums im Grossen und Ganzen mag es sich erklären lassen, dass das homerische Bewusstsein überhaupt keinen besondern Anstoss nimmt an der bunten beweglichen Fabelwelt, an den vielen Liebes- und Leidensgeschichten, an allen jenen anthropopathischen Vorstellungen, die es sich, wie Homer zeigt, von seinen Göttern ersonnen hat, dass es vielmehr mit ganzer Virtuosität und Liebhaberei alle nur erdenkbare Menschlichkeiten auf das Haupt seiner Götter zusammenhäuft. Aber der hohe Grad, in welchem dies beides der Fall ist, in welchem jener Anstoss fehlt, und dagegen diese Liebhaberei vorhanden ist, lässt sich doch immer nicht genügend begreifen, allein aus den allgemeinen Eigenschaften der griechischen Nationalität, wenn man dabei nicht zugleich der besonderen Gestaltungen dieser Nationalität gedenkt, welche dem Homer unmittelbar voraufgingen, und zu denen sein Bewusstsein in einer doppelten Beziehung, in einer Beziehung der Umbildung und Substitution einerseits, und in einer Beziehung des offenen Gegensatzes anderseits — stand.

Ehe nämlich die Griechen Achäer waren, waren sie Pelasger: und nicht weniger verschieden als die ganze übrige Culturstufe, auf welcher die Letzteren standen, von der jener Ersteren gewesen sein mag, war es gewiss ihre Religion. „Die Beschreibung, die uns Homer von dem Leben der Götter im Palaste des Zeus auf dem Olymp giebt, ist gewiss eben so verschieden von den Empfindungen und Vorstellungen, mit denen der alte Pelasger seine Hände und Lippen zu dem im Eichenwald wohnenden

Zeus von Dodona erhob, wie das Könighaus eines Priamus oder Agamemnon sich von der Hütte unterscheidet, die einer der ursprünglichen Ansiedler sich mitten unter seinen Heerden auf einer einsamen Waldwiese erbaute [1])." Die Götter der Pelasger müssen vorwiegend Natursymbole gewesen sein, während die homerischen Götter menschenartige Gestalten waren. Denn jene waren namenlose Götter, wie uns versichert wird, — ein Ausdruck, der für diese frühen Zustände offenbar nur den Sinn haben kann, dass durch ihn das Vorhandensein von wirklichen Eigennamen im Unterschiede von blossen appellativis geläugnet werden soll. „Die ersten Menschen, welche in Hellas lebten," — heisst es daher auch ganz richtig und in Uebereinstimmung hiermit im platonischen Cratylus — „hielten diejenigen allein für Götter, welche auch jetzt noch viele der Barbaren dafür halten": nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel, kurz also überhaupt alles, was in der Natur sich als bedeutsam erweist. Und zwar wurde eben dasjenige aus der jedesmaligen Natur hervorgehoben und göttlicher Verehrung für würdig geachtet, was in der einzelnen Localität gerade das Entscheidendste und am meisten Hervortretende war. An den Küsten des Meeres betete man den Okeanos an, dagegen wo Sonne und Mond oder die Gestirne, sei's einzelne, sei's im Ganzen von hervorragendem Einflusse waren, da richtete man seine Verehrung an diese. Gab es in irgend einer Gegend einen kühnen Bergstrom, der befruchtend oder zerstörend seine Macht über das ganze Land ausbreitete, da stand man nicht an, grade dieser Naturmacht dort ein Heiligthum zu gründen. Dagegen wo wie in Dodona ein mächtiger Eichenwald das Hervortretendste schon in dem ganzen Anblick der Landschaft war, da vernahm man in dem Rauschen seiner Blätter die Stimme des Gottes. Der pelasgische Cult war demzufolge ganz vorzugsweise ein Localcult; frei bewegen sich die homerischen Götter von Ort zu Ort, und auch ihre Culte folgen ihnen mit vollständiger Ungebundenheit nach wohin sie wollen, oder vielmehr wohin der Zufall der äusseren Verhältnisse und die Laune des religiösen

1) Worte von Otfried Müller aus seiner Geschichte der griechischen Litteratur. I. p. 18. Breslau 1857.

Bedürfnisses es will; ihre Mythen trugen die Möglichkeit in sich, nicht blos das Eigenthum einzelner Stämme zu bleiben, sondern das Gemeingut eines ganzen Volkes zu werden, während dagegen der pelasgische Cult an den Ort und Stamm äusserlich gebunden war, und in Folge davon auch in seinen Anschauungen gebunden und innerlich beschränkt sein mochte. Er war ohne Frage nicht so ästhetisch-fruchtbar wie die menschenartigen Götter Homer's, aber ob an religiösem Ernst und Tiefsinn nicht auch hier wie so oft die ältere Stufe vor der jüngern den Vorzug verdiente? ob nicht der altväterliche Standpunkt der pelasgischen Religion ungleich freier von Uebermuth und Frivolität war als wie Homer?

Es muss genügen, die Eigenthümlichkeit der vorhomerischen Religion hier in einigen wenigen Zügen angedeutet zu haben. Denn auch diese reichen vielleicht schon aus, um uns die bedeutsame Differenz wahrnehmen zu lassen, die zwischen ihr und der homerischen stattfindet. Zweierlei, sehr verschiedenartige Saamen der Religion waren von früh auf an in den Boden des griechischen Lebens gesenkt; zweierlei Richtungen, die einander zwar keineswegs unbedingt ausschlossen, doch aber um das Uebergewicht fortdauernd mit einander zu ringen hatten. Sie sind die Grundaccorde aller griechischen Religion, und schon in ihnen muss daher auch derjenige rothe Faden aufgewiesen werden können, an den wir später die Philosophie mit ihrer eigenthümlichen Aufgabe werden anknüpfen sehn. Man kann Homer's irreligiösen Leichtsinn erst dann einigermassen begreifen, wenn man ihm zur Folie die schwere Gebundenheit der pelasgischen Culte hinstellt, gegen die seine Entstehung sich in einer leidenschaftlichen Reaction abgegränzt zu haben scheint. Man begreift viele seiner Widersprüche erst dann, wenn man zugleich überlegt, wie sein Standpunkt theilweise auch auf einer bewussten Accommodation und Substitution, auf einer Hineinlegung neuer Vorstellungen in alte Namen und Begriffe beruhte. Und endlich: man würdigt auch nur dann die spätere Bestreitung der homerischen Anschauungen richtig, wenn man daran zurückdenkt, wie auch jene selbst noch keineswegs die älteste Lage der griechischen Religion bezeichnen, vielmehr auch erst sich selbst auf Kosten einer frühern durchzukämpfen gehabt haben.

Denn eben das ist nun das eigenthümliche Schauspiel, das wir in dem weiteren Fortgang der griechischen Religionsentwicklung sich vollziehn sehn. Aus dem Schosse der anscheinend so heitern und in sich befriedigten Weltanschauung Homer's treibt je länger je mehr jener Keim der religiösen Zerrissenheit und Schwermuth hervor, auf dessen Vorhandensein wir schon früher hinwiesen. Er giebt den homerischen Gedanken dadurch immer mehr einen elegischen Anstrich, der an sich ungleich besser zu jenem naturalistischen Pantheismus der vorhomerischen Periode passen würde, den Homer zu überwinden gesucht hatte, als zu ihm selbst. Anderseits sehn wir aber auch den von Homer beseitigten Standpunkt sich in neuen, nicht unwesentlich modificirten Reproductionen an's Licht wagen. Und merkwürdig genug! während die an den heiteren Homer anknüpfenden Richtungen allmälig immer mehr an Ernst, ja an Trübsinn zunehmen, entwickelt sich im wirklichen oder doch wenigstens prätendirten Zusammenhange mit jener schwerfälligen Naturreligion der älteren Zeit ein zu immer grösserer Beweglichkeit sich entfaltender, und endlich in einer gradezu ekstatischen Gestalt auftretender Enthusiasmus. Darin bethätigt sich auch hier wieder die der heidnischen Cultur grade nach ihren tieferen Seiten hin fast durchgehnds anklebende Dialektik. An dem Punkte aber setzt nun endlich die Philosophie in die Entwicklung ein, wo jene beiden Richtungen, jede für sich, sich so ziemlich ausgelebt, ja überlebt hatten, und wo mithin der Versuch äusserst nahe lag, beide zu einer höhern Betrachtungsart zu erheben, und in derselben zusammenzufassen.

Wir verfolgen diesen Process zunächst an einigen allgemeineren Eigenthümlichkeiten der zwischen Homer und den Anfängen der Philosophie in der Mitte liegenden Litteratur, dann aber an zwei für unsere späteren Untersuchung ganz besonders wichtigen Gedankenkreisen: ich meine die Vorstellungen von einem goldenen Zeitalter und die Auffassungen von dem Schicksale der menschlichen Seele nach dem Tode.

Zwischen Homer, dem ersten Dichter, und Thales, dem ersten Philosophen, liegt ein Zeitraum von etwa 400 Jahren in der Mitte und innerhalb dieses Zeitraums erfolgt die reichste, mannichfaltigste und ursprünglichste Entwicklung der griechi-

schen Litteratur. Auf den Heldengesang des Homer, der in den Ionischen Staaten entsprungen war, folgt innerhalb des Mutterlandes das religiöse Epos des Hesiod, und wie das Epos sich einerseits durch die Mittelglieder der elegischen, jambischen und melischen Poesie allmälig immer entschiedener in die Formen der Lyrik entwickelt und von hieraus wiederum weiter zu der Höhe aller griechischen Poesie im Drama erhebt, so nähert dasselbe sich anderseits in der gnomischen Poesie und den ihr verwandten Arten immer bestimmter der Prosa. Man wird nun von vorn herein nicht erwarten können, dass eine so vielfältige und in sich inhaltsvolle Entwicklung in allen Beziehungen einen und denselben Character trage. Und so bestätigt es denn auch die Einzelbetrachtung — so lange man sich in ihr zu andern als den eigentlich religiösen Seiten dieser Dichter wendet. Aber grade um so mehr muss es überraschen, wenn dennoch in den religiösen Beziehungen diese verschiedenen Dichter so bestimmt unter einen Gesichtspunkt zu bringen sind. Sie sind bis in das Zeitalter der Philosophie hinein — mit Ausahme einiger weniger, später näher von uns zu berücksichtigenden Gruppen — Fortführer desjenigen, was wir vorhin als die homerische Tendenz kennen gelernt haben; mit dieser theilen sie das Merkmal, dass ihre religiöse Auffassung sich immer mehr von der Verehrung, ja selbst auch von herzlichem Verständniss für die Natur entfremdet, um mit ihrem Interesse ausschliesslich von den Angelegenheiten des menschlichen Lebens festgehalten zu werden, dass die einseitige Richtung und auch sonst die ganze Art dieses Interesses eine leichtfertige Verweltlichung und Zerstreuung des religiösen Bewusstseins zur Folge hat; sowie endlich, dass diese Verweltlichung bei allem äussern Schein von Heiterkeit und Frische das menschliche Gemüth dennoch als ein in seinem letzten Grunde unbefriedigtes zurücklässt.

In der Poesie der angegebenen Epoche spiegelt sich die griechische Welt nach den verschiedensten Richtungen ihres Lebens: Tyrtaeus singt seine gewaltigen Schlachtlieder und Sappho von den Freuden und Leiden der Liebe. Alcaeus weiss uns in anmuthigster Weise zum Lebensgenusse zu überreden, und Theognis giesst vor uns den ganzen Unmuth eines um seinen Einfluss gebrachten Parteimannes aus. Bis in sein genremässig-

stes Detail hinein führen uns so diese Gedichte oft das griechische Leben vor, wie dasselbe sich 3, 4 Jahrhunderte nach der von Homer geschilderten Welt und doch noch immer in nachweisbarer Anknüpfung an diese gestaltet hatte. Aber wie selten stösst man nun doch überhaupt nur in diesen Versen auf religiöse Gedanken und Beziehungen! Und wie wenig concentrirt und ernst sind die wenigen Beziehungen gehalten, die man in dieser Art antrifft. Es versteht sich von selbst, dass die homerischen Götter in ihren bekannten Namen, Aemtern und Mythen auch hier nicht fehlen, aber ihre Erwähnungen sind oberflächlich, ihre Berücksichtigungen ohne allen und jeden religiösen Kern und zeugen in dieser Hinsicht nur von Zerstreutheit oder gar Flachheit. Nur zuweilen bricht ein entschiedeneres Verhalten durch, aber dann zeugt ein solches sicher nicht von naivgläubigem Festhalten an den Göttern, sondern es keimt in ihm aus der Indifferenz der Zweifel, aus dem Zweifel die kategorische Oppositon und die Verwerfung, und der eigentliche Punkt, an welchen dies Letztere ansetzt, ist fast durchgehnds kein anderer als der Neid, den die Götter dem Menschen erregen, da sie ihm in andern Stücken so äusserst verwandt und nur nach Seiten des Glücks so überlegen sind.

Man könnte meinen, dass von der angegebenen Characteristik der älteste unter den nachhomerischen Dichtern, dass Hesiod doch eine Ausnahme begründe. Seine Theogonie, seine Ἔργα καὶ ἡμέραι beschäftigen sich ja so recht ex professo mit religiösen Angelegenheiten, und auch die Art, wie sie es thun, könnte noch viel eher des Aberglaubens als wie des Unglaubens beschuldigt werden. — Wir geben dies Letztere zu mit Beziehung auf die Werke und Tage, aber nicht ebenso gilt es nun auch in Betreff der Theogonie. Denn wie beschäftigt diese sich doch mit religiösen Dingen? In einer dem Homer durchaus analogen Art. In ihrer ganzen Beschaffenheit ist sie nicht anders zu verstehn, als wenn man voraussetzt, dass ihr eine Reihe mehr oder minder unter sich zusammenhängender, natursymbolischer, kosmogonischer Mythen zu Grunde liegen, die aber der Dichter halb bewusst, halb unwillkührlich in der Weise zusammengeordnet habe, dass aus ihnen ein System göttlicher Genealogie hervorging: eine Genealogie menschenartiger Götter,

die anhebend vom uranfänglichen Chaos durch die Mittelglieder der Erde, des Tartaros und des Eros lückenlos herabstieg bis auf den Uranos und Kronos, bis auf die Olympier, Musen und Grazien, bis auf die Heroen und Könige der vermeintlich geschichtlichen Zeit. Man sieht, ein solcher Standpunkt ist zwar nicht ganz identisch mit dem homerischen, demselben aber doch auf's genaueste verwandt. In gefälliger Dichtung wird die Kluft zwischen Menschen und Göttern nicht bloss übersprungen oder etwa nur verhüllt, sondern gradezu auszufüllen versucht. Die Natur aber steht in einem gleich äusserlichen Verhältnisse den Menschen wie diesen so gefassten Göttern gegenüber. Hesiod steht mitten in derselben Tendenz, welche vor ihm Homer begonnen hatte und nach ihm die übrigen Dichter fortsetzen sollten.

Denn eben auf eine ganz ähnliche Art geschieht es ja auch nur bei diesen anderen Dichtern, dass ihr religiöses Bewusstsein veräusserlicht, indem es sich immer völliger von der Natur zurückzieht, immer völliger in eine einseitige und noch dazu trübsinnige Auffassung der Menschenwelt aufgeht. Es ist nur noch ein Bruchstück von der Welt, was sie interessirt und auch über dieses denken sie kleinmüthig und zerrissen; ja wenn sie denn doch gelegentlich einmal auch auf die Natur reflectiren, so geschieht es nur, um aus ihr Bilder für das Elend und die Vergänglichkeit des Menschen zu entnehmen, um auch in jene den von hieraus gewonnenen Trübsinn hinein zu spielen. Hierfür bietet uns Mimnermus ein in seiner Naivetät doppelt characteristisches Beispiel, wenn er den auf die Welt niederscheinenden Sonnengott deswegen bemitleidet, weil alle Tage sein Loos Mühe und Arbeit sei. Kaum geniesst er des Nachts einer kurzen Erquickung auf seinem vielersehnten Lager, so treibt ihn die rosenfingerige Eos schon wieder auf, und er muss einen Tag laufen wie den andern. Mimnermus ahnt hiernach also nicht mehr, dass dieselbe Naturerscheinung, in der er das Bild menschlicher Plage und Anstrengung erblickt, einem früheren Standpunkte als die unmittelbare, mächtig wirkende Gegenwart eines Gottes erschienen sei. Er ahnt eben so wenig, dass ein noch reiferer Standpunkt darin zwar nur eine Creatur erblickt, doch aber eine solche, die das wahre Bild der freudigen Kraft und Frische ist, die ihre Bahn läuft gleichwie ein Held und sich freuet wie ein

Bräutigam. Nach dem kleinlichen Maasse seiner eignen Lebensauffassung misst er auch die Natur, auch das Leben der Götter, und jedes Amt, jedes Geschäft, das sie darin zu verrichten haben, erscheint ihm als eine leidige Last. — Und ähnlichen Aeusserungen begegnen wir auch sonst mehrfach. Man singt fröhliche Trink- und Liebeslieder, aber eben die Vergänglichkeit des Lebens muss es doch sein, auf die man sich beruft, um zum Genusse aufzufordern. Es gilt, die kurze Freude herauszureissen aus der ungleich längeren Dauer des Elends. Tyrtäus preist den Tod fürs Vaterland, und gewiss! zunächst sind es ohne Frage die edlen Motive der Tapferkeit, die ihn dabei leiten. Aber zwischendurch spielen doch auch immer Aeusserungen über die Werthlosigkeit des auf's Spiel gesetzten Lebens. Es ist ja nur eine Spanne Zeit, die uns beschieden ist, wie Mimnermus sagt, und ein ander Mal spricht derselbe Mimnermus fast mit den Worten des Homer: „wie die Zeit des knospenreichen Frühlings die Blätter treibt, wenn sie an den Strahlen der Sonne hervorwachsen, ihnen gleich geniessen auch wir Menschen die Blüthe der Jugend eine kurze Zeit; eine kurze Zeit geniessen wir sie, indem wir von den Göttern weder Gutes noch Uebles erfahren; nur die schwarzen Keren stehn uns zur Seite, von denen die eine das Ziel eines beschwerlichen Alters, die andere den Tod selbst in Händen hat. Eiligst reift die Frucht der Jugend, soweit auch die Sonne das Land bescheint, und wenn das Ziel i h r e s Alters überschritten ist, dann wäre es wahrlich besser, sofort zu sterben als noch fortzuleben. Denn viele Uebel bedrängen fortan das Herz; bald wird unser Haus zu Grunde gerichtet und uns treffen die beschwerlichsten Händel der Armuth; bald werden uns Kinder entrissen, nach denen das sehnsüchtige Verlangen uns unter die Erde in den Hades hinab treibt; bald auch reibt uns Krankheit auf und keinen der Menschen giebt es, dem Zeus nicht viel Uebel ertheilt hätte." — Hier haben wir so ziemlich alle Merkmale zusammen, die für die Weltanschauung und religiöse Stimmung aller dieser Dichter characteristisch ist — Naturentfremdung, kleinliche Auffassung des Menschenlebens und eine aus beidem hervorkeimende Auflehnung gegen die Götter. Von den Göttern, hiess es ja zuerst, erfahren wir weder Gutes noch Böses. Hernach aber wird sogar

behauptet, dass es keinen Menschen gäbe, welchem Zeus nicht vielerlei Uebel ertheilte. Also von der Indifferenz in Betreff der Götter wird hier fortgeschritten zum Trotz gegen dieselben; zu einem Trotz, der vielfach schon an die späteren prometheischen Gedanken anklingt und als dessen schärfsten Ausdruck wir eine merkwürdige Stelle aus dem Theognis hervorheben möchten. „Lieber Zevs!" heisst es da nämlich: „ich bewundere Dich, denn Du regierst über Alles! Selbst besitzest Du Ehre und grosses Vermögen, und auch der Menschen Sinn, das Herz eines Jeden durchschaust Du; unter allen ist Dein die höchste Gewalt o König!" Hier scheint der Dichter sich also halb zutraulich, halb ehrfurchtsvoll seinem „lieben Zevs" als dem Könige der Welt, als dem Träger aller Macht und Weisheit zu nahen. Aber dieser respectvolle Eingang dient doch nur dazu, um den Gott, so zu sagen, in seiner vollen Majestät vor Gericht zu ziehn. Denn Theognis fährt fort: „wie aber wagt es Dein Geist denn nun, o Kronide, frevelnde Männer in gleichem Geschick mit dem Gerechten zu halten — gleichviel ob der Menschen Sinn sich zur Tugend kehrt oder auch zum trotzigen Vertrauen auf ungerechte Werke. Keinen Unterschied macht also der Dämon unter den Menschen, und es giebt keinen Weg, auf welchem man den Unsterblichen zu Gefallen leben könnte."

Aus diesen beiden zuletzt angeführten Stellen des Mimnermus wie des Theognis sieht man so recht deutlich, worüber das natürliche Religionsbewusstsein auch dieser Männer wie so mancher anderer nicht hinwegzukommen vermag. Es ist einmal das *κακῶν ἀπ' οὐδέν*, wie Simonides es ausdrückt, oder wie die Heil. Schrift dasselbe sagt: die Summe des menschlichen Lebens ist Mühe und Noth und wenn es hoch kömmt, währt es achtzig Jahre. Und sodann das Zweite, um auch dies mit den ausdrucksvollen Worten derselben Schrift zu sagen: es giebt Gerechte, denen es geht, als hätten sie Werke der Ungerechten und Ungerechte als hätten sie Werke der Gerechten. Beide Klagen hängen auch, wie leicht zu verstehn, auf's engste unter einander zusammen; der natürliche Mensch wird so lange nicht aufhören über die Vergänglichkeit des irdischen Lebens missmuthig zu sein, als er noch an der Gerechtigkeit der ihm zu Grunde liegenden sittlichen Weltordnung zweifelt, und wiederum über diesen Zweifel

wird er so lange nicht hinauskommen, als er sein Auge nur auf die Spanne Zeit des diesseitigen Lebens gerichtet hat. Beides hängt ausserdem aber auch ohne Frage mit der bei diesen Dichtern ausgebildeten Entfremdung von der Natur zusammen, denn so lange die Naturmächte dem Menschen mit göttlichem Ansehn gegenüberstehn, ahnt er noch etwas von den hinter der vergänglichen Seite der Natur verborgenen Ordnung und Gesetzmässigkeit ihres Bestandes. Die demüthigende Einsicht in die eigne Ohnmacht verschwistert sich da noch mit dem wieder erhebenden Gedanken der göttlichen Grösse. Dagegen fällt dieser letztere Gedanke mehr und mehr fort, je weniger in der Natur das Göttliche und in den Göttern noch etwas Anderes als das Menschenartige anerkannt wird.

Von dem Mangel an innerer, religiöser Befriedigung, der diese Dichter drückt, legen nun aber auch jene anderen beiden Vorstellungskreise, der vom goldenen Zeitalter und der von den jenseitigen Schicksalen der Seele, ein redendes Zeugniss ab.

Es liegt in der Natur der Sache begründet, dass das Menschenherz sich unwillkührlich der Vergangenheit oder der Zukunft zuwendet, so oft es sich von der Gegenwart unbefriedigt fühlt. Dann tauchen unabweislich jene Träume eines goldenen Zeitalters in ihm auf, das entweder vormals schon vorhanden gewesen sein, oder auch dereinst noch kommen soll. Es bezeichnet ohne Frage noch einen ungleich höhern Grad von Hoffnung, wenn dies Letztere der Fall ist, wenn das Ideal noch vor uns, als wenn es schon im Rücken liegen soll. Und darum ist es denn auch gleich anfangs zu beachten, dass sich bei den vorphilosophischen Dichtern der Griechen mehrfach die Vorstellung eines untergegangenen Ideals, nirgends aber die Ahnung eines zukünftigen Glücks findet, in welchem die Lösung aller zeitweiligen Verwirrungen, der Ersatz für alle gegenwärtigen Leiden verhofft würde. Aber auch selbst diese rückwärts gewandten Vorstellungen finden sich nicht ganz übereinstimmend, bleiben nicht unverändert dieselben im Laufe des uns hier beschäftigenden Zeitraums. Als Repräsentanten der an ihnen sich vollziehenden Wandlung heben wir ausser Hesiod als dem eigentlichen Mittelpunkt in der Ueberlieferung dieser Sage vor ihm den Homer und nach ihm den Tyrtaeus hervor, und schon an

ihnen wird sich, so denken wir, aufweisen lassen, wie zwar einerseits die Ansprüche, die der Mensch an sein Ideal macht, allmälig immer strenger, die Farben, in denen er es ausmalt, allmälig immer ernster werden, zugleich aber auch der Muth im Abnehmen begriffen ist zu seiner Wiederbringung, zugleich die Gränzlinie immer schärfer gezogen wird, mittelst deren das Ideal und der gegenwärtige Zustand von einander unterschieden werden soll.

Vergegenwärtigt man sich die homerische Geographie, so wohnen an den äussersten Enden ihres Horizonts nach Süden und Westen zwei durchaus glückliche und zugleich gerechte Völkerschaften: die Aethiopen und die Phaeaken. Aus den ersten Versen der Odyssee kennt man schon diese „untadeligen" Aethiopen, zu denen die Götter so gerne und oft sogar auf längere Zeit zu Gaste gehn, die im Besitze aller Güter wie aller Tugenden leben. Aber wo wohnt denn nun dies zugleich so glückliche und so gute Volk? Sie sind die *ἔσχατοι ἀνδρῶν*, die *τηλόϑ' ἐόντες*, und nur derjenige, der so weit gereist und so vielfach umgeirrt ist wie die griechischen Helden da sie von Troja heimkehrten, hat sie an Ort und Stelle kennen zu lernen Gelegenheit gehabt. Und ganz ähnlich steht es um die Phaeaken; „fern ab wohnen wir ja, im vielumrauschten Pontos zuäusserst. Darum verkehrt auch keiner der anderen Sterblichen mit uns," spricht die Königstochter Nausikaa zum Odysseus, und das Land der Phaeaken ist ja auch für den Odysseus der Schluss seiner Irrfahrten, von wo er wie durch ein Wunder nach Hause geleitet wird. Und wie schön schildert nun dieselbe Nausikaa den Ueberfluss ihres Landes. Zunächst redet sie da freilich nur von sinnlichen Gütern: „Feige reift hier an Feige und neben der Traube die Traube." Aber wie alles Sinnliche bei diesem naiven Dichter sittliche Beziehungen, ich weiss nicht, soll ich besser sagen, symbolisirt oder begleitet, so verbindet sich auch mit dem leiblichen Wohlstande der Phaeaken die vollkommenste Gerechtigkeit und Tüchtigkeit. „Sonderlich lieb sind wir den Unsterblichen," sagt desswegen auch Nausikaa. Denn die Phaeaken wohnen in friedlicher, wennschon nicht unthätiger Einsamkeit, ohne mit andern Völkern Streit zu führen, und unter einander im einträchtigsten Vernehmen. Sie sind jeder Art der Waffen-

übung kundig und doch bedürfen sie ihrer nie im Ernste, sondern Schifffahrt und Wettspiele sind die einzigen Bethätigungen ihrer Kraft. Mit diesem glücklichen Phaeakenlande, das uns in wenigen Zeilen das volle Bild eines ächtgriechischen Ideals vor Augen stellt, setzt der Dichter nun aber die eigentlichen Helden seines Gedichts in keinerlei leichten und häufigen Zusammenhang. Wie er durch die herabsetzende Formel: *οἷοι νῦν βροτοί εἰσι,* sein eignes Zeitalter von dem bessern, kräftigern, heiligern Heroenalter unterscheidet, so glaubt er auch die Phaeaken wenigstens local von der übrigen Welt unterscheiden zu müssen. Das ganze Heroenthum steht nach ihm der Götterwelt noch ungleich näher als seine eigene Zeit und für das Erstere ist z. B. das Erscheinen eines Gottes nach keiner Seite hin etwas Aussergewöhnliches. Aber selbst innerhalb einer solchen Welt glaubt er doch wieder jene Völkergruppen wie die Aethiopen, Phaeaken (und noch einige andere) bis an die äussersten der menschlichen Kunde erreichbaren Gränzen hinausrücken zu müssen.

Aber was bei Homer doch mehr nur beiläufig erwähnt ist, das wird nun schon bei Hesiod Gegenstand einer eigenen Dichtung und zwar einer tiefer in die Sache selbst eindringenden Dichtung. Hesiod's Erzählung von den fünf Weltaltern ist ja im Allgemeinen bekannt genug, aber man beurtheilt und kennt sie doch in der Regel nur nach der pessimistischen Reproduction, die sie bei römischen Dichtern, namentlich bei Ovid und Juvenal gefunden hat. Von dieser weicht indessen Hesiod selbst noch in einer höchst characteristischen Rücksicht ab. Bei ihm findet sich nämlich keineswegs eine in schlechthinniger Continuität vor sich gehnde Verschlimmerung in Rücksicht auf das Glück oder die sittliche Beschaffenheit der den einzelnen Aeltern angehörigen Menschen, wie dieser Zug in den späteren Darstellungen allerdings auftritt. Auch bei Hesiod freilich wird die ganze Darstellung eingeleitet und abgeschlossen durch Klagen über das Elend derjenigen Gegenwart, welcher der Dichter selbst angehört, und ebenso fällt auch im Ganzen wirklich jedes nachfolgende Weltalter stark gegen das unmittelbar voraufgegangene ab, aber zunächst beginnt es doch immer wieder erst mit einem neuen Ansatz zum Guten, mit einer zeitweiligen Bewältigung

oder Ermässigung des eingerissenen Bösen. Und darin liegt offenbar eine nicht unwichtige Verschiedenheit von dem Pessimismus der römischen Darstellungen. Am deutlichsten tritt dies bei dem Uebergange vom dritten zum vierten Zeitalter hervor. Nachdem nämlich das dritte Geschlecht durch seine brutale und frevelhafte Rohheit sich selbst vernichtet hat und namenlos unter die Erde gegangen ist, fährt der Dichter in einer Wendung fort, die wenigstens dann überraschen muss, wenn man eine unaufhaltsam fortschreitende Verschlimmerung beim Dichter erwartet. „Aber nachdem auch dieses Geschlecht die Erde verborgen, Rief ein anderes wieder, ein viertes der nährenden Erde Zeus der Kronide hervor — ein gerechteres aber und bessres: Göttlicher Menschen-Geschlecht, Heroen, wie wir sie benennen.“ Und so folgt auch sonst immer auf das Ende eines Zeitalters, welches eine Zeit des Verfalls und des Elends ist, eine zeitweilige Besserung — zum sichern Ausdruck der den Dichter auch Angesichts des Bösen und Uebeln nicht verlassenden Hoffnung. Eben diese Hoffnung hat nun aber ihren ergreifendsten Ausdruck noch gefunden auf Anlass des fünften von der Zukunft noch erst zu erwartenden Geschlechts. Ursprünglich nämlich ist in Betreff dieses die Anlage so, dass nach seinem Ablauf kein Entrinnen des Bösen, keine παῦλα κακῶν mehr stattfinden wird. Aber so tief ist die Sehnsucht nach Erlösung, nach Erlösung vom Bösen und Uebel, nach Erlösung unter allen Umständen dem Menschenherzen eingepflanzt, dass der Dichter im unläugbaren Widerspruch mit sich selbst nun doch sagt: „Nimmermehr möcht ich ein Zeitgenosse der fünften Männer sein, sondern lieber zuvor sterben — oder auch nachher erst geboren werden.“ Dies letzte: „oder auch nachher erst“ hat natürlich nur dann Sinn, wenn es die Hoffnung involvirt, dass es auch nach Ablauf des fünften Geschlechts noch ein Entrinnen des Bösen geben wird. So durchbricht bei diesem Dichter die Erlösungssehnsucht die Consequenz des eigenen Gedanken. Auch dann, wenn es kein Entrinnen mehr geben wird, wird es doch noch ein Entrinnen geben. Solche Widersprüche, aus solchen Motiven hervorgehnd, gehören zu dem Schönsten und Tiefsten, was der natürliche Mensch aus seinem Herzen hervorzubringen vermag. Er hat in sich selbst keine

wohlbegründete Hoffnung und dennoch kann er von der Hoffnicht ablassen!

Also im Vergleich mit den römischen Darstellungen ist die des Hesiod's muthig und hoffnungsvoll zu nennen; anders aber erscheint sie uns, wenn wir von ihr aus zurück auf Homer blicken. Auch diesem gegenüber bleiben ihr freilich noch immer sehr wesentliche Vorzüge. Die Art, wie Hesiod von seinem Ideal redet, ist ausdrücklicher, ausgebildeter, reifer als die des Homer; er redet nicht mehr von einem Lande, wo Feige an Feige reift u. s. w., und auch wenn er die Tugend nennt, meint er unter ihr nicht mehr vorwiegend leibliche Tüchtigkeit, Tapferkeit u. A. Tiefer als Homer hat er offenbar nachgedacht über das Idealbild von des Menschen Glück und Sittlichkeit. Aber ungleich schärfer als jener unterscheidet er doch auch dieses Bild von der Gegenwart. Was bei Homer dies beides von einander trennte, war lokaler, höchstens und auch dies nur beziehungsweise temporärer Natur. Man brauchte nur weit genug gereist zu sein, und lange genug gelebt zu haben, um ein Zeitgenosse der Heroen, um bei den Phaeaken und Aethiopen an Ort und Stelle gewesen zu sein. Bei Hesiod dagegen wird der Schauplatz des Ideals vom eignen Lande des Dichters nicht unterschieden und auch der Zeit nach steht dieser jenem nicht grade allzufern, er selbst lebt ja noch vor der Gränzscheide des vierten und fünften Geschlechts. Aber in dem Innern der menschlichen Natur, in ihrer Neigung zum Schlechten entdeckt er den Grund der jedes Mal sich erneuernden allgemeinen Verschlimmerung; nicht ein äusseres, wol aber ein inneres Hinderniss scheidet den Menschen und sein volles Glück schärfer als jenes es je vermocht hätte.

Und dieselbe Tendenz zunehmenden Kleinmuths setzt sich denn nun auch bei den Spätern, wie namentlich Tyrtaeus fort. Allerdings wissen und besitzen wir wenig genug von der hier in Frage kommenden Elegie: aber das wissen wir doch, dass es eine solche vom Tyrtaeus gab, die unter dem Bilde der alten guten Zeit Sparta's ein allgemeineres Musterbild von Volk und Staat aufzustellen bemüht war (*Εὐνομία Πολιτεία*) und wenn wir uns über die Ausführung derselben Vermuthungen erlauben dürfen, so werden wir vielleicht am wenigsten fehlgehn, wenn

wir sie uns, mutatis mutandis nach Art desjenigen denken, was der platonische Solon von der Urgeschichte Athen's und von dessen ruhmvollem und doch einer tragischen Katastrophe nicht vorbeugenden Kampfe mit der Atlantis erzählt. Da wie hier war die Beschreibung des Ideals in die Urgeschichte der eignen Stadt gelegt; da wie hier wird ein gewaltsamer Bruch Ideal und Gegenwart von einander gerissen, und dem Dichter den nur mässigen Trost gelassen haben, auf eine approximative Wiederbringung des Erstern zu hoffen und zu derselben anzuspornen.

Und nun ergiebt sich uns auch noch eine eigenthümliche Einsicht, aus der Combination des hier zuletzt Gesagten mit dem Früheren. Die Götter sind — das sahen wir deutlich — Dank dem Homer, und dem, was er an ihnen gethan, dem Menschen ungleich näher und so zu sagen auf ein Niveau mit ihm gerückt, aber keineswegs mit ihnen auch die Ideale, die der Mensch sich von Glück und sittlicher Tüchtigkeit ausmalt. Diese entfernen sich mehr während jene näher treten. Jene treten näher in immer zunehmender Gleichartigkeit, aber die Ehrfurcht vor ihnen wächst nicht, der Neid beginnt sich vielmehr zu regen, und selbst die reifende Einsicht in die Normen der Sittlichkeit werden dazu benutzt, um vor diese die Götter selbst desto erfolgreicher zur Verantwortung zu ziehn. Trotz und Indifferentismus gegen die Götter nehmen zu, zugleich aber auch die immer bitterer werdenden Klagen über den Unwerth der eigenen Existenz. Nicht geboren zu sein, wird immer mehr der Wünsche erster; ist man aber einmal geboren, so rasch als möglich dahin zu gehn!

Und doch ist der Tod kein Glück, keine Erlösung zu nennen. Vielmehr grade er ist der dunkle Punkt, der das an sich so helle, das Licht und die Freude so liebende Leben der in Homers Schule aufgewachsenen Griechen von Anfang an zu verfinstern droht.

Wir berühren damit den letzten jener drei Vorstellungskreise, deren wir hier gedenken wollten: den das Jenseits der Seele betreffenden. Indessen wir werden von Anfang an nicht erwarten können, dass derselbe dem Tode gegenüber einen besonderen Grad der sittlichen Erhebung zeige, da man doch dem

Leben so wenig einen wahrhaft sittlichen Werth abzugewinnen weiss. Oder wir könnten auch umgekehrt sagen: auch im Leben vermag der Mensch nicht zu einer frischen und wahrhaft sittlichen Haltung durchzudringen, da er in dem Gedanken an den Tod immer noch den Stachel einer ihn tiefbeunruhigenden Ungewissheit trägt. Beides steht ja offenbar in Wechselwirkung unter einander, und zeigt uns nur verschiedene Seiten einer und derselben sittlichen Disposition. Es ist ein Auge der Hoffnung, oder vielmehr der Hoffnungslosigkeit, das sich in die Vergangenheit richtet, um dort nach einem Ideal des sittlichen Lebens zu forschen, und in die Zukunft, um dort den Schleier zu durchdringen, der das Schicksal der Seele deckt. Es ist nur ein Auge, und dies eine Auge ist mit der natürlichen Blindheit des Heidenthums geschlagen; es ist das Auge Derer, denen in der Vergangenheit ihr Ideal zu Grunde gegangen ist, und die um ihre Todten trauern, — indem sie keine Hoffnung haben!

Es wird genügen, aus der Fülle von Belegen für das hier Gesagte nur einige herauszugreifen, zumal die Trostlosigkeit der bei Homer und seinen Nachfolgern herschenden Auffassungen vom Tode ja allgemein bekannt und als solche anerkannt ist.

Homer berührt verhältnissmässig selten den Gedanken an den Tod. und auch darin ist er nur characteristisch für das ächte Griechenthum überhaupt. Aber es geschieht dies nicht etwa desswegen, weil er in ruhiger Besonnenheit den ganzen Ernst des Todes erkannt hätte, sondern weil derselbe Schrecken enthält, an die er sich ganz und gar nicht zu erinnern liebt. Die Nacht des Todes ist ihm verhasst, im gleichen Maasse, in welchem er das Licht des Lebens liebt. Es bezeichnet bei Homer den höchsten Grad des Hasses, wenn man Jemand so hasst wie den Tod. Hades ist allerdings auch ein Gott — aber in einem höchst seltsamen Ausdrucke nennt der Dichter ihn den verhasstesten unter allen Göttern. Und zwar fürchtet der homerische Mensch den finstern König der Schrecken, unter welcher Gestalt dieser auch immer an ihn herantreten mag. Es macht einen Unterschied aus, ob ihn der sanfte Pfeil eines Gottes erreicht, und ob er auf dem Schlachtfelde einen rühmlichen Tod findet, oder ob ein grämliches Alter ihn aufzehrt, eine schmerzhafte Krankheit ihn trifft. Aber in jeder Gestalt

ist der Eingang in den Hades doch schmerzlich. Todesfurcht bildet für den Dichter keinen entschiedenen Gegensatz zu einer wahrhaft männlichen Haltung; seine tapfersten Helden schaudern wenn sie des eigenen Todes gedenken, und ebenso raubt ihnen der Tod eines geliebten Mitmenschen oft alle Fassung. Wer kennt nicht des Achilleus berühmten Ausspruch, den er dem zur Unterwelt herabgestiegenen Odysseus gegenüber thut. Ihn will uns der Dichter gewiss männlich und tapfer vorstellen, aber wie heisst es nun auch in seinem Munde in Betreff des Todes: lieber ein Tagelöhner im Lichte der Sonne als ein König über die Schatten! Er war im Leben hochherzig genug eine Spanne Zeit gegen ewigen Nachruhm zu vertauschen und um seinen Freund rächen zu können, ein kürzeres Leben zu wählen — den darauf bezüglichen Klagen der Mutter setzt er eine äusserst edle Haltung entgegen, aber nach dem Tode ist es fast, als gereuete ihn sein gefasster Entschluss. Denn das Leben ist dem homerischen Menschen Alles: der Schauplatz seiner frischesten Thätigkeit und die Stätte seines liebsten Genusses. Selbst das Jenseits weiss er nicht anders zu denken, als indem er es als das farblosere und abgeblasste Abbild des Diesseits ansieht. Die abgeschiedene Seele ist ein Schatten — ein Schatten von dem eigentlichen Selbst des Menschen, d. i. von seiner jugendlich blühenden Leiblichkeit, hier wie da dasselbe, nur das eine Mal in freudiger Kraft, das andere Mal hinfällig und nichtig.

Denn eben in diesem Letzteren liegt das eigentliche Problem angedeutet, das grade für das homerische Bewusstsein der Tod enthält, und dessen ganzes Gewicht man erst dann begreift, wenn man sich recht in die eigenthümlichen Auffassungen des Dichters hineindenkt. Ohne irgendwie ein principieller Materialist zu sein, ist seine ganze Auffassung doch gleichsam ins Leibliche, Sinnlich-Handgreifliche gebannt. Darum verkündigen denn auch gleich die ersten Verse der Ilias, dass der Zorn des Achilles die Seelen der Helden zum Hades gesandt, sie s e l b s t aber Hunden und Raubvögeln zur Beute gegeben habe. Also das Selbst des Helden ist seine Leiblichkeit, und eben dies Selbst ist es ja nun, was der Tod zerstört; der bessere Theil des Menschen, der Leib, vergeht augenscheinlich und unwiderbringlich im Tode, welche Hoffnungen darf man darnach also

wol für dessen schwächeren Theil, die Seele, hegen? Man kann kein Zutrauen zu deren Fortexistenz fassen, man verspricht sich wenig Tröstliches und Erfreuliches von derselben. Eben so wenig fasst dieser naive und gesunde Standpunkt nun aber doch auch den Gedanken, als wäre Alles schlechthin aus mit und nach dem Tode. Diesem Gedanken widerstrebt schon das erwachende sittliche Gefühl des Dichters, das wenigstens für ausgezeichnete Verbrecher eine Vergeltung, wenigstens für besonders Begünstigte eine glücklichere Existenz im Jenseits, fordert. Ihm widerstrebt nicht weniger die abergläubische Phantasie, welche dem Tode gegenüber beim natürlichen Menschen auch nicht zur Ruhe zu bringen ist, und die eben einen Reiz darin findet, den dunklen Hintergrund des unbekannten Jenseits mit irgend welchen Gestalten und Vorstellungen zu bevölkern. Und so steht denn das homerische Bewusstsein im vollsten Schwanken der Rathlosigkeit dem Tode gegenüber, nicht hoffend und doch auch nicht ganz verzweifelnd, Vorstellungen fassend und doch auch dieselben wiederum aufgebend. Das sind die Menschen des Homer, die „armen Sterblichen,“ während droben auf dem Olymp „den Unsterblichen“ die Tage in ewiger Jugend vergehn!

Wir können rasch über die weitere Entwicklung der Unsterblichkeitsideen innerhalb der nachhomerischen Zeiten hinweggehn, denn die eben geschilderte Art des Homer bleibt die im Allgemeinen herschende, die weit aus vorwiegende bis in das Zeitalter der Philosophie, ja selbst noch über diese hinaus. So redet z. B. Theognis noch in einer mehr als bitteren Weise von der langen Zeit, wo er „als stummer Stein unter der Erde“ daliegen wird, und ähnliche Aeusserungen begegnen uns auch sonst vielfach. Bald werden solche Gedanken dazu benutzt, um durch kräftige Sittlichkeit zu einer desto rascheren Ausbeute des Lebens anzuspornen, bald aber auch, um grade deswegen dem zeitweilig betäubenden Genusse in die Arme zu treiben. Bald erbleichen die lichten Farben des Lebens vor dem Gedanken an den Tod; bald steigert sich der Werth des Lebens bei der Erinnerung an die Unentrinnbarkeit desselben. Immer aber bleibt die Ungewissheit in Betreff des Todes und eine daraus hervorgehnde Unruhe das durch Alles Hindurchgehnde.

Wir übersehn jetzt in einigen der entscheidendsten Momente

die Religionsauffassung der Griechen, wie dieselbe sich seit und durch Homer entwickelt hat, wenigstens soweit dieselbe einen Reflex in der Litteratur gefunden hat. Die Götter menschenartig, und mehr und mehr ihrem naturalistischen Ursprunge entfremdet, ohne dafür an streng sittlichem Gehalte zu gewinnen. Bei ihnen sucht der Mensch daher auch nicht die Ideale seiner Sittlichkeit, von ihnen hofft er nicht Wiederbringung eines vollen Glücks. In Betreff des Letzteren, in Betreff der Bedeutung des sittlichen Lebens überhaupt denkt er kleinmüthig, während er zugleich einen kecken Zweifel an dem Rechte der Götter zu entwickeln beginnt. So steht er im Leben ohne festen Halt, dem Tode ohne freudige Zuversicht gegenüber!

Aber grade dieser letzte Punkt ist nun doch auch wieder von der Art, dass er das heidnische Bewusstsein nicht rasten lässt; er ist die Seite, von woher dasselbe sich Hoffnung für's Sterben, und schon allein darin sittliche Haltung für's Leben schafft; mag beides unseren Voraussetzungen nach auch nur unbedeutend erscheinen. Ein römischer Dichter behauptet einmal: primus in orbe Deos fecit timor, und ein griechischer Schriftsteller bezeichnet die Todesfurcht als die älteste unter allen Arten der Furcht. Soviel aber ist jedenfalls gewiss, dass der Gedanke an den Tod zu allen Zeiten die aller wirksamste Gewalt ausgeübt hat über das natürliche Menschenherz. Selbst das heidnische Bewusstsein treibt die Todesfurcht zu seinen Göttern zurück und wenn es dieselbe durch Vermenschlichung verweltlicht, entgöttlicht, ihrer eigenen Unsterblichkeit nicht so recht sicher, und noch viel weniger im Stande findet, auch dem Menschen eine reine recht freudige Ueberzeugung seiner Unsterblichkeit zu verleihn — dann geschieht es mit einer Art von Folgerichtigkeit, dass es sich von neuem wieder von den menschenartigen Göttern zu der früher ausschliesslich für göttlich gehaltenen Natur zurückwendet, um bei ihr Gewähr der Unsterblichkeit und mit dieser zugleich eine festere Grundlage des sittlichen Lebens zu finden. So ist es wenigstens in Griechenland geschehn. Hier hat sich grade in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele, zu allen Zeiten wie es scheint, eine Art des Naturdienstes erhalten gehabt, der in seinen eigentlichen Wurzeln gewiss älter ist als der homerische Standpunkt, der eine

hervorstehendere und allgemeinere Bedeutung aber doch erst in denjenigen Zeiten bekam, wo die homerische Tendenz sich bereits in jener vorhin angedeuteten Weise überlebt hatte. Ich rede hier nicht von irgend einer Art der öffentlichen Religion, sondern von dem Geheimcult der Mysterien, vor Allem von dem berühmtesten unter ihnen, den Eleusinien.

Die Eleusinien bilden bekanntlich einen Lichtpunkt in den meisten Geschichten der griechischen Cultur und noch ist die Erinnerung an den heftigen Streit nicht erloschen, der kurz vor unseren Tagen über die richtige Würdigung derselben geführt worden ist. Gegenwärtig kann man diesen Streit indessen als ziemlich abgeklärt ansehn. Man verwirft es einerseits als eine lächerliche Plattheit, wenn Rationalisten in dem ἱερὸς λόγος, den die Mysterien enthielten, nichts als eine Unterweisung zur Obst-, Wein- und Getreidekultur vorausgesetzt haben. Anderseits denkt man aber jetzt auch daran nicht, Lehren, sei's der positiven Offenbarung, sei's der absoluten Philosophie in diesen Traditionen, nachweisen zu wollen, ja auch überhaupt nur Auffassungen, die allzu hoch über den gewöhnlichen Vorstellungen des öffentlichen Cults und der Dichter gestanden hätten. Ihr Inhalt scheint vielmehr an Tiefe und Innerlichkeit nur deswegen diesen nicht geheimen Vorstellungen so weit vorangegangen zu sein, weil — es klingt vielleicht paradox — er der Zeit nach soweit hinter ihnen zurückgeblieben ist. Aber es zeigt sich auch hier nur, was auch sonst oft in der Religionsgeschichte wahrgenommen werden kann, dass die älteren Perioden zwar nicht so ausgeglättete und feine, dessen ungeachtet aber tiefere und innigere Vorstellungen in sich enthalten als wie die spätern. Alles nämlich, was wir mit einiger Sicherheit von den die Mysterien durchdringenden Ideen wissen, weist darauf hin, dass dieselben, wenn auch in modificirter Gestalt, Nachklänge des ursprünglichen Naturcult enthielten. Die Modificationen bestanden vor Allem darin, dass aus den „einzelgöttischen“ Culten, den Localculten der früheren Zeit mehr und mehr ein in pantheistischer Einheit sich abschliessendes System des Gesammtcults erwuchs; das Gemeinsame aber lag in der alles Anthropomorphistische der Götterauffassungen überwiegenden Beziehung auf die Natur. Und in dieser Beziehung auf die Natur ward denn auch der-

jenige Trost in Betreff der Zukunft der Seelen gefunden, den wenigstens einige der Mysterien, wie namentlich die Eleusinien enthalten haben. Es war der naheliegende Gedanke von dem allgemeinen, die ganze Natur durchziehenden Wechsel und Kreislauf aller einzelnen Erscheinungen. In diesem Kreislaufe giebt es vom Standpunkte des Ganzen aus keinen definitiven Tod, so wenig als es darin für das Einzelne eine bleibende Existenz giebt. Alles Einzelne wechselt, aber das Ganze bleibt und in ihm gewissermassen doch auch das Einzelne. Hatte Homer die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens mit dem Fallen der Blätter verglichen, so kehrte man jetzt das Gleichniss nur nach einer andern Seite, indem man aus der stets sich wiederholenden Verjüngung der Natur auch auf eine mehrmalige Widerkehr der Seelen schloss. Dass auch die Seele, der einzelne Mensch ein Theil des Ganzen, der Natur sei — Das war das Geheimniss, welches man nicht sowol in Worten aussprach, als vielmehr in Symbolen mittheilte, in Cultushandlungen veranschaulichte. Besonders sinnreich mag dabei der den Eleusinien zu Grunde liegende Demetermythus verwerthet worden sein, denn die seinen Mittelpunkt bildende Anschauung von dem verwesenden und eben dadurch neues Leben aus sich hervortreibenden Korn hat zu allen Zeiten das Nachdenken geweckt und zu hoffnungsvollen Vermuthungen über das Jenseits geführt. Aber auch an den Dionysosmythos schlossen sich verwandte Gedanken an. Und es war auch überhaupt nicht blos jenes gleichsam persönliche und practische Interesse des Menschen an der Zukunft seiner Seele, was zu dieser religiösen Aufmerksamkeit auf die Natur trieb; es war ausserdem auch noch das allgemeinere theoretische Interesse, welche das göttliche Walten in der Natur oder vielmehr die Göttlichkeit der Natur selbst überall in deren einzelnen Erscheinungen verfolgen wollte. Daher sich denn auch mehr als e i n e Kosmogonie im näheren oder entfernteren Zusammenhange mit dem durch die Mysterien repräsentirten Ideenkreise entwickelte. Diese einzelnen Kosmogonien unterscheiden sich mehrfach von einander, aber das ist doch ein ihnen allen gemeinsamer Grundzug, dass sie weit entfernt sind von der dramatisch-personificirenden Art des Homer. Die Götter sind hier nicht menschenartig, sondern Naturpotenzen und auch auf die

Bestimmtheit der einzelnen Potenz kommt es in diesen Darstellungen ungleich weniger an, als auf den Nachweis, wie dieselben alle aus dem einen Ganzen der Natur hervor — und in dasselbe zurückgehn. Eben dieser Gedanke einer naturalistisch pantheistischen Theokrasie ist es nun aber auch, in dem diese Kosmogoniker sich ganz und gar begeistern, und durch einen solchen enthusiastischen und dem Göttlichen hingegebenen Schwung aller ihrer Gedanken unterscheiden sie sich daher auch eben so bestimmt von der fröhlichen, selbst zuversichtlichen Art, die der Ausgangspunkt, wie von der kleinmüthiggrübelnden Art, die der Endpunkt der homerischen Tendenzen war. Sie unterscheiden sich dadurch aber auch nicht wenig von der ursprünglichen Art des pelasgischen Naturcult, dessen innerlich und äusserlich gebundene, unfreie und in Folge dessen auch finstere Art wir schon oben anzudeuten versuchten. Also auch diese Richtung der griechischen Religion so gut wie die homerische war im Laufe ihrer Entwicklung zu einem Resultate von ganz anderer Beschaffenheit angelangt, als wie ihr Ausgangspunkt hätte erwarten lassen. Nicht Kleinmuth, wol aber die Unruhe des Enthusiasmus characterisirt dies Resultat. Und in diesem dialektischen Umschlagen jener beiden Richtungen, je eine für sich betrachtet, sowie in der ursprünglichen Differenz beider unter einander lag daher ohne Weiteres eine Aufgabe zu lösen vor für eine so neue und von einem höheren Standpunkt aus verfahrende Betrachtungsart als wie die Philosophie von Anfang an sein wollte und sollte. Denn dem einen Standpunkt drohte der einheitliche Begriff des Göttlichen sich ganz und gar zu zersplittern in die Fülle der einzelnen Göttergestalten; der andere absorbirte diese durch jenen. Nach dem einen Standpunkte behauptete die Natur ein ziemlich äusserliches Verhältniss wie zu Göttern so zu Menschen. Nach dem andern aber ging das specifisch Göttliche wie Menschliche gleicherweise unter in den einen Abgrund der enthusiastisch gefeierten Natur. In allem Diesen lagen Aufforderungen und Voraussetzungen genug vor, um diese Gegensätze in einer höhern Betrachtung mit einander auszugleichen.

Bevor wir aber weiter verfolgen, auf welchem Wege die Philosophie eine derartige höhere Betrachtung versuchte, müssen

wir zurückgreifen auf die politische und litterarische Geschichte, um in dieser die Art und Weise zu erblicken, in welcher sich wie einerseits jene auf dem Grunde der griechischen Religion ruhende Differenz ausgewirkt, so anderseits der zu deren Ueberwindung bestimmte Standpunkt der Philosophie vorbereitet hat. Beides kann nicht besser geschehn, als indem wir auf jenen Zeitpunkt wieder zurückgehn, über den wir allerdings in Betrachtung der religiösen Entwicklung schon längst hinausgegangen sind; wir müssen einsetzen unmittelbar hinter der homerischen, d. h. der im Homer geschilderten Zeit.

Ueberblicken wir nun aber von diesen frühsten Anfängen aus den Verlauf der politischen Geschichte in Griechenland, so stellen sich uns bis zur Entstehungszeit der Philosophie besonders vier grosse Ereignisse als die eigentlichen Haltpunkte desselben dar: zunächst die Dorische Wanderung, welche zuerst einen völligen Umsturz und sodann eine ebenso vollständige Neugestaltung aller politischen Verhältnisse bezeichnet; hierauf zweitens die Gründung der Colonien, durch welche das griechische Mutterland seine Cultur in einer weiten Peripherie um sich verbreitet; drittens für Sparta die Lykurgische Verfassung und endlich in der Gestalt des Solon das ganz parallele Ereigniss für Athen. Durch diese vier Epochen geht der Lauf der griechischen Geschichte mit äusserst raschen Schritten hindurch; ja, man kann trotz der weiten Zeiträume und trotz der ganzen Mannichfaltigkeit der in ihnen enthaltenen Einzelnheiten vielleicht behaupten, dass erst in Solon diejenige Entwicklung innerlich ihren Abschluss gefunden hat, zu welcher der erste äussere Anstoss bereits von der Dorischen Wanderung gegeben war. Wenigstens für Athen bezeichnet Solon den ersten Anfang eines nicht mehr zu übersteigenden Höhepunkts seiner Geschichte; was aber für Athen einen solchen Höhenpunkt bezeichnet, war dasselbe ganz gewiss auch für das übrige Griechenland. Man hat Solon das gute Gewissen von Athen genannt. Man darf vielleicht noch mehr behaupten: in seiner Verfassung ist bereits die Wahrheit und das berechtigte Moment von allem demjenigen enthalten, was die ganze spätere Entwicklung der griechischen Demokratie für sich in Anspruch nehmen kann. An den Tagen von Salamis und Marathon ist nur diejenige Saat aufgegangen,

die etwa ein Jahrhundert früher die Hand des edlen Solon ausgestreuet hatte, die er nicht bloss seinen mannichfachen politischen Gesetzen und Institutionen, sondern selbst seinen Liedern und Sinnsprüchen anvertraut hatte,* ob sie nicht vielleicht von jener oder von dieser Seite her zum Heile seines Vaterlandes emporwachsen würde — eine Saat von Ideen, die er nicht bloss von seinen Mitbürgern gefordert, sondern auch an sich selbst bereits, in seiner Persönlichkeit dargestellt hatte. Und diese Saat wuchs denn nun auch wirklich auf's kräftigste empor. In den heroischen Anstrengungen, die die Marathonomachen, die Waffen in der Hand, ausgeführt hatten, in der nach ihrer rein menschlichen Seite unübertroffenen Leistungen der Attischen Cultur, wie sie in allen Arten der damaligen Künste und Wissenschaften die Perserkriege begleitete. Die sittliche Kraft, die sie trug, der ganze Geist, der in ihnen wehte, war eben nichts anderes als jener von Solon mit vollstem Bewusstsein und in der tiefsten Weise vertretene Impuls; ein Impuls der begeisterten Hingabe an das Allgemeine, der patriotischen Tendenz auf das Ganze des Staats und des in Kunst und Wissenschaft bethätigten Strebens auf eine Ausbildung rein menschlicher Art. Und wenn nun auch der kaum ein halbes Jahrhundert hernach hereinbrechende peloponnesische Krieg bewies, ein wie tiefes Verderben des politischen Lebens fast ausnahmslos nach allen Seiten hin unter der äusseren Decke vollständigster Blüthe verborgen gewesen sein musste, so stand doch dem auch für das Auge wahrnehmbaren Ausbruche dieses Verderbens die Perserzeit eben noch ferner als die Perikleische, und die Solonische wiederum noch ferner als jene. Auch schon in Solons ursprünglicher Anlage mag ein tiefer blickendes Auge vielleicht den Keim zu einzelnen der später an's Licht gekommenen Uebelstände entdecken können; aber im Ganzen war es doch mehr der Missbrauch, beziehungsweise der Abfall, dessen man sich in Betreff der Solonischen Einrichtungen anzuklagen hatte und der in's Verderben stürzte, während dagegen die Treue gegen Solons Ideen, das Zurückgreifen auf dieselben sich fast zu allen Zeiten auch äusserlich als das Heilsamste erwies. Frühstens also erst in Solon, zugleich aber auch spätestens in den Perserzeiten sehn wir Athen auf dem Gipfel seiner politischen Grösse und

Schönheit angelangt und doch scheint das in Solon Erreichte gleichsam von früh an in der ganzen Entwicklung beabsichtigt und angestrebt zu sein, und doch sank Athen eben so rasch wie unwiederbringlich unmittelbar nachdem es jene Höhe erreicht hatte von derselben herab. Ein sich endlos hinziehender Todeskampf begann unmittelbar hinter den Tagen der schönsten Blüthe und fand seinen Abschluss erst als Athen ganz gebrochen, und zuerst innerlich unter fremdländischen Einfluss, sodann aber auch äusserlich und formell unter derartige Herrschaft gelangte. Griechische Dichter — wie wir es soeben noch erst in einer anderen Beziehung anzuführen hatten — haben es oft gesungen, dass das Leben eine Spanne Zeit, und seine Jugendblüthe ein vorüberfliegender Moment sei. Das Leben keines Einzelnen bot aber hierfür in dem Maasse eine Bestätigung dar, als wie sich dieselbe der Betrachtung des Ganzen hätte entnehmen lassen. Denn wie langsam und durch wie manche Vorbereitungen hindurch war das Gute in und für Athen aufgewachsen; wie unglaublich rasch aber verfiel dasselbe und wie unwiederbringlich war der Verlust desselben, nachdem es einmal eingetreten war. Die Isonomie, die gesetzliche Freiheit Aller, die überhaupt als eigentliche Staatsglieder angesehn wurden, und in einer solchen Isonomie die Grundlage für die Herausbildung einer im antiken Sinne als wahrhaft liberal geltenden Bildung, nach allen in einer solchen liegenden Seiten hin — das war das eigentliche Ziel, worauf sich eine fast fünfhundertjährige Entwicklung angelegt hatte; und doch, nachdem dies Ziel einmal erreicht war, kam es im Laufe eines Menschenalters dazu, dass die Aufrechterhaltung desselben mit einem Manne stand und fiel; ja noch ehe Perikles seine Augen schloss, brachen alle die Geister der Zwietracht und Rivalität, des Egoismus und der Genusssucht, des Leichtsinns und der Grausamkeit, die er niederzuhalten gesucht hatte, im Gefolge des peloponnesischen Krieges hervor. Wahrlich, ein kurzer Tag des politischen Lebens erscheint hier eingefasst von einer langsam weichenden Morgendämmerung, einer- — und von einer jäh' hereinbrechenden Nacht anderseits.

Bedarf es noch eines langen Commentar's, um uns diese wenigen und doch so vernehmlich redenden Grundzüge der griechischen Geschichte noch erst zu deuten? Oder characterisiren

dieselben sich nicht vielmehr schon von selbst so recht eigentlich als die Symptome einer in ihrem innersten Principe gebrochenen, wenn auch abgesehn davon, kraft- und lebensvollen Entwicklung? Auf dem innersten Grunde des religiösen Lebens liegt Zerrissenheit und Haltlosigkeit vor. Aber in heidnischem Selbstvertrauen, in Lebenslust und Muth, in männlicher Anspannung aller Kräfte der natürlichen Menschen geht dennoch eine reichhaltige Entwicklung des weltlichen Lebens, auf den socialen und politischen Gebieten, auf denen der Kunst und Litteratur vor. Schon Aristoteles bemerkte es, wie Griechenland in seinen verschiedenen Theilen fast alle nur erdenkbaren Verfassungen und Möglichkeiten der politischen Gestaltung verwirklicht habe. Was aber seine Kunst und Litteratur angeht, so rechtfertigt es auch schon der uns hier interessirende Abschnitt ihrer Geschichten vollkommen, wenn Griechenland als das formelle Vorbild und Muster auf allen diesen Gebieten betrachtet wird. Also an Erfolgen, an grossen in ihrer Sphäre bewundernswerthen Erfolgen fehlt es auch der griechischen Geschichte trotz ihres heidnischen Princips nicht. Aber die Bedeutung dieses Letzteren lässt sich dessen ungeachtet nicht übersehn in der aufreibenden Rastlosigkeit des ganzen Processes, sowie namentlich auch in dem jähen Umsturze aller seiner eben erst erreichten Resultate. Es ist eine heidnische Entwicklung, ja so recht eine exemplarische Vertretung derselben. Daher diese beachtenswerthen Resultate auf der einen, diese fundamentale Resultatlosigkeit auf der andern Seite [1]).

1) Wir verhehlen uns nicht, dass die hier vorgetragenen Andeutungen — denn mehr als solche durften hier nicht gegeben werden — in Widerspruch stehn mit der Mehrzahl der jetzt geltenden Auffassungen von dem Wesen und der Bedeutung des klassischen Hellenenthums. Sie haben nichts gemein mit der panegyrischen Schönfärberei der enthusiastischen Philologen, und nichts mit der unhaltbaren Unterschätzung, wie wir sie wohl bei einigen Theologen älteren Schlages antreffen. Beiderlei Auffassungen kann ich aber auch nur als Verkennungen des wahren Thatbestandes ansehn. Und vollends schon eines innern Widerspruchs mit sich selbst wird unsere Auffassung schwerlich mit Recht geziehn werden können. Man vergleiche in Betreff derselben die schlagenden und fruchtbaren Gesichtspunkte, die sich auch hierüber in Kliefoth's Acht Büchern von der Kirche. Schwerin und Rostock 1854, p. 58 seq., bes. 62 finden, sowie ausserdem Tholuck, Das Heidenthum nach der heiligen Schrift. Berlin 1853.

Aber auch nicht bloss im Allgemeinen spiegelt diese ganze Entwicklung den heidnischen Character ab; es ist ausserdem auch leicht das Verhältniss einzusehn, in welchem speciell Homer und die in ihm geschilderte Welt und Weltanschauung zu diesem ganzen Verlaufe stehn. Das im Homer geschilderte Stadium, das achäische Zeitalter, dieses eigentliche Mittelalter und die Ritterzeit des griechischen Volkes: es bezeichnet gleichsam den ersten Schritt, den die Griechen zur Herausbildung ihres specifisch nationalen Characters thun, den ersten Act von jener sich rasch entwickelnden Tragödie ihrer politischen Geschichte. Schon bei Homer ist das alte patriarchalisch uneingeschränkte Königthum im unverkennbaren Abnehmen begriffen; ihm zur Seite erheben sich fortan mit stetig zunehmendem Uebergewicht die einzelnen Fürsten und Adelsgeschlechter, und wahrhaft auffallend ist es nun, wie dieser Procss nicht eher endet, als bis das *κύριον* des politischen und socialen Lebens immer mehr auf eine weite Peripherie übertragen wird, von dem Könige auf die Fürsten und Edeln, von diesen auf das Ganze des Volks. Es zeigt sich dabei zugleich der Zusammenhang leicht, in welchem der Beginn dieses ganzen politischen Verlaufs mit der vorhin an Homers Namen angeknüpften Veränderung der Religionsanschauungen steht. In dieser herscht ganz der gleiche Geist der Freiheit des Selbstvertrauens und der vollen Herausbildung der menschlichen Persönlichkeit, auf dessen immer steigender Intensität, auf dessen immer mehr sich ausdehnender Verbreitung in letzter Stelle der geschilderte politische Verlauf doch auch nur beruht. Dieser Geist, nachdem er überhaupt einmal angefangen hatte sich in der Ausgestaltung politischer Verhältnisse zu bethätigen, konnte kaum anders als vom Monarchischen durch die Mittelglieder des Aristokratischen und der Tyrannis hindurch zum Demokratischen zutreiben; und nur die bekannte und oft geschilderte Gunst äusserer Verhältnisse brauchte noch hinzuzutreten, um diesen Verlauf sich in jener Stetigkeit und Unaufhaltsamkeit des Ganzen, in dieser Correctheit und Vollständigkeit seiner einzelnen Glieder ausprägen zu lassen, um dessen willen die politische Geschichte schon dem Aristoteles ein so anziehender Gegenstand seiner politischen Betrachtungen war und jederzeit für den nachdenkenden Politiker von besonderem Interesse bleiben wird.

Hiermit stehn wir aber, in der That, schon unmittelbar vor der Schwelle der philosophischen Entwicklungsgeschichte, und es wird jetzt nur noch einer einzigen, das Verhältniss der Colonien zum Mutterlande betreffenden Bemerkung bedürfen, um uns damit den eigentlichen Anknüpfungspunkt an die Hand zu geben, von welchem jene Entwicklung selbst ausgeht.

Wie es nämlich schon im Allgemeinen nicht übersehn werden kann, dass die griechische Philosophie im Verhältniss zur politischen Geschichte äusserst spät aufkommt, so gilt dies ganz besonders noch in Beziehung auf die Colonien, für die der gleiche Zeitpunkt unverkennbar noch ein späteres, weiter vorgeschrittenes Stadium ihrer politischen Entwickelung bezeichnet als für das Mutterland. Denn fast allen griechischen Colonien ist es widerfahren, wie es in der Regel einem Baume ergeht, der aus seinem ursprünglichen in einen fremden Boden verpflanzt wird. Er pflegt ein rasches und üppiges aber nicht immer grade allzusicheres Wachsthum aus sich hervorzubringen. So sind auch die Colonien dem Mutterlande vielfach voraus gewesen; ihre Cultur blüht bereits, während die des Letzteren erst kaum über das erste Stadium der Entwicklung hinaus ist, und sie beginnen ihr Leben bereits aufzuzehren, während das Mutterland noch in vergleichsweise unerschütterter Kraft dasteht. Sie sind nicht allein lokal, sondern auch temporär die eigentlichen Vorposten der griechischen Welt gewesen. Ionische Stämme in den Colonien haben ein Epos hundert Jahre früher als das eigentliche Griechenland gehabt und noch dazu einen Homer so viel früher als Hesiod. Es ist als ob Ionien alles Geistige rasch und flüchtig ergriffe, während dagegen das Mutterland spät nachkomme, von den Erfahrungen seiner Colonien selbst erst lerne und jedenfalls das spät Erworbene ungleich sicherer ausbilde und bewahre. Wenigstens in der Philosophie ist dies der Fall gewesen; ihre ersten Anfänge liegen um den Beginn des sechsten Jahrhunderts in Ionien und entwickeln sich hier mit rapider Schnelligkeit, aber erst in Attika entwickelt sich anderthalb Jahrhunderte später die höchste Blüthe derselben. Um den Beginn des sechsten Jahrhunderts hat nun aber das politische Leben von Ionien seine Blüthezeit bereits eine geraume Weite hinter sich. Diese Blüthezeit liegt für Ionien bereits im siebten, ja sogar schon im achten

Jahrhunderte. Der Anfang des sechsten Jahrhunderts ist aber für die Ionische Politik bereits der Anfang ihres Endes. Man kann sich die politische Constellation, wie sie um diese Zeit in Ionien liegt, nicht besser vergegenwärtigen als in Anknüpfung an die Person des ersten Philosophen, Thales.

Thales pflegt in der politischen Geschichte erwähnt zu werden unter Anderem durch seine Beziehung auf die Sonnenfinsterniss, welche den Friedensschluss zwischen dem Mederkönig und Alyattes von Lydien zu Stande brachte. Im Halysthale liegen die beiden Heere einander gegenüber und Alles sieht einer Schlacht entgegen, die, wie sie auch immer ausfallen mochte, über das Schicksal der vorderasiatischen Halbinsel entscheiden müsste. Da bricht die Sonnenfinsterniss plötzlich herein und verwandelt den anbrechenden Tag in Nacht. Sie bestürzt die streitenden Heere dergestalt, dass diese noch unter dem Eindrucke des Naturereignisses Frieden schliessen. Dasselbe Ereigniss nun, welches also in der angegebenen Art tief in die politische Geschichte Kleinasiens eingriff, hatte der sinnreiche Thales seinen ionischen Landsleuten bereits vorhergesagt. So tritt an diesem Falle also das geistige Uebergewicht der Griechen vor den barbarischen Völkern auf eine recht handgreifliche Art heraus. Und doch bedeutete auch für jene der die Sonnenfinsterniss begleitende Friedensschluss nichts Geringeres, als ihren mehr oder minder rasch sie ereilenden Untergang. Denn durch diesen Friedensschluss ward Lydiens Selbstständigkeit als einer Grossmacht neben Medien anerkannt; der sardische Hof ward ebenbürtig dem zu Ekbatana und zur Bestätigung des Bundes ward der medische Königssohn mit der Tochter des Alyattes vermählt. So bekam Lydien jetzt freie Hand gegen die Ionier zu operiren; Ephesus fiel unter lydische Botmässigkeit schon zur Zeit des Kroesos und seine Uebergabe war für ganz Ionien ein entscheidendes Ereigniss. Eine Stadt nach der andern fiel dem Könige zu, und ward entweder mit Gewalt, oder, wenn auch friedlich, so doch mit Einbusse seiner politischen Freiheit einem orientalischen Reiche einverleibt. Freilich auch das Lydische Reich bestand nicht lange mehr; grade als es auf der Höhe seiner Macht stand, lieferte man sich selbst den traurigen Beweis, dass Niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen sei. Indem er

den Halys überschritt, zerstörte er ein grosses Reich. Aber für die ionischen Griechen blieb auch diese Veränderung ziemlich gleichgültig: statt der lydischen Knechtschaft tauschten sie die persische ein, und wenn auch in dem Verhältnisse zu Persien durch die Perserkriege ein Umschwung eintrat, so war deren Wirkung — zwar nicht für die Cultur des Mutterlandes, doch aber für die politische Stellung der Colonien — in der That nur von vorübergehnder Natur. Längere Zeit noch vor dem Frieden des Antalkidas hatte die persische Unterjochung bereits wieder Ueberhand genommen, und diese weicht fortan denn nur, um sich mit der macedonischen, wie diese selbst, um sich mit der römischen Unterwerfung abzulösen. Man sieht also deutlich: jene Sonnenfinsterniss, deren Vorherverkündigung gewissermassen den frühsten Aufgang der griechischen Philosophie begleitet, begleitet auch den beginnenden Untergang ihrer politischen Macht für die Ionier. Es wird Abend in der äussern Geschichte von Ionien, aber am Abend hebt die Eule der Minerva, nach einem oft wiederholten Worte von Hegel, ja auch erst ihren Flug an. Man möchte dies überhaupt als ein allgemeines Gesetz der menschlichen Entwicklung aussprechen, dass die Epochen ihrer geistigen Concentration, insonderheit auch die Blüthezeiten der Philosophie für die Politik kritische Epochen, Epochen, sei's des Uebergangs, sei's sogar des Untergangs und der Auflösung gewesen sind. So ist es wenigstens in Griechenland, zumal in Ionien gewesen. Die erste grosse Frucht ionischer Bildung ist Homer und das Zeitalter, das wir nach seinem Namen benennen dürfen, scheint eine Uebergangsepoche gewesen zu sein, eine Epoche des Uebergangs aus der ursprünglichen Gestalt des patriarchalischen Königthums in jene anderen Formen der politischen Verfassung, deren Abfolge wir vorhin geschildert haben. Die zweite grosse Frucht ionischer Bildung ist die Philosophie, und auch sie entsteht gleichsam unter dem Eindrucke innerer Unruhen und äusserer Gefahren. Man kann dies wol nicht anders verstehn, als dass die tieferen Gemüther sich jedes Mal mehr in ihr Inneres zurückziehn, um hier neue Geistesbildungen zu veranlassen, so oft sie sich von dem äussern Gange der Ereignisse unbefriedigt und beunruhigt fühlen. Das Zeitalter, in welchem die Philosophie entsteht, ist ein Zeitalter allgemeinster Nachdenk-

lichkeit. Ihren characteristischsten Ausdruck hat diese Nachdenklichkeit in dem Kreise der sogenannten sieben Weisen gefunden. Aber auch sonst tragen manche andere Einzelnheiten dasselbe Gepräge des Ernstes und der Vertiefung. Die Litteratur dieser Zeit drängt immer bestimmter aus den lebensfrischen, von Bild und Leidenschaften bewegten Formen der Poesie in die einfacheren und ernsteren Gestalten der Prosa hinüber, aus der naiven Hingebung an das Objective zur subjectiven Reflexion. Die ganze Bildung nimmt einen vorwiegend verstandesmässigen und überlegenden Character an, und man wird wohl nicht fehlgehn, wenn man den letzten und wichtigsten Erklärungsgrund desselben in dem Mangel an Sicherheit erblickt, den man den staatlichen Umwälzungen, in den Mangel an innerer Befriedigung, den man den mythologischen und religiösen Gegensätzen gegenüber empfand. An alle diese Seiten des griechischen Lebens schliesst sich nun die entstehnde Philosophie an, aber auch schon so lange sie noch im Enstehn begriffen ist, bewährt sie sich als etwas völlig Neues und Singuläres, als eine Bildung des geistigen Lebens, die in dasselbe ein bisher noch nicht vorhanden gewesenes Princip hineinzubringen die Absicht und den Beruf hat.

Das Alterthum erzählte sich eine Anekdote von Milesischen Fischern, die einen goldenen Dreifuss aufgefunden hatten. Ueber seine Verwendung befragt, rieth das Orakel ihnen, dass sie durch denselben den Weisesten auszeichnen sollten. Hierauf bringen sie den Dreifuss zum Thales. Aber Thales lehnt die Ehre ab und sendet den Dreifuss einem der andern Weisen; indem dieser das Gleiche thut, durchläuft der Dreifuss den ganzen Kreis der Sieben, bis er vom Letzten zum Thales zurückkehrt. Jetzt zum zweiten Male nimmt dieser ihn zwar an, doch aber nur um ihn als Weihgeschenk dem Didymaeischen Apoll aufzuhängen. Dies Geschichtchen ist auch in anderer Hinsicht noch als sinnreich zu bezeichnen, vor Allem aber doch darin, dass es uns veranschaulicht, wie Thales in seinen Gedanken etwas besass, was er mit allen sieben Weisen theilte, zugleich aber noch ein anderes, was über den bisherigen Gedankenkreis der übrigen hinauslag. Dies andere wird die Philosophie gewesen sein. Wir haben in dem Voraufgehenden anzudeuten versucht, wie sie von allen Seiten innerhalb des griechischen Lebens vorbereitet worden ist;

wie überall ein Bedürfniss sich regt nach einer neuen Verfahrungsart, um über dem alten Streit im Innern der Mythologie hinauszukommen, um dem Staate gegenüber aller Rivalität der Stämme von Aussen und der Parteiungen von Innen eine bleibendere Grundlange zu sichern, um auch die Sprache nach allen in ihr liegenden Anlagen auszubilden und zu bereichern durch die ihr neu aufgeprägten Anschauungen, um endlich auch selbst der schönen Kunst in dem Gedanken eines philosophischen Kunstwerks erst ihr höchstes Object aufzuschliessen. Die Philosophie wird somit von allen Seiten des griechischen Lebens her erwartet; wir haben jetzt zu zeigen, ob und wie weit sie diesen Erwartungen entspricht.

Es ist Brauch, und zwar ein unter den neuern Geschichtschreibern fast allgemein anerkannter Brauch, die Entwicklung der griechischen Philosophie mit Thales zu eröffnen. Fragt man nun aber den Gründen nach, aus welchen eine solche Stellung gerechtfertigt wird, so werden diese bei den Verschiedenen in sehr verschiedener Weise angegeben und schwerlich würde sich überhaupt eine solche allgemeine Uebereinkunft des Verfahrens herausgebildet haben, wenn man nicht in demselben — wir untersuchen hier nicht näher, ob mit Recht oder Unrecht — bereits den Aristoteles zum Vorgänger zu haben geglaubt hätte.

Mir aber scheint nun der hauptsächlichste Grund, weswegen es nicht nur erlaubt, sondern gradezu geboten ist, den Thales als ἀρχηγός der griechischen und somit aller eigentlichen Philosophie überhaupt zu betrachten, in dem streng wissenschaftlichen Character seiner Gedanken zu liegen. Worin aber ein solcher Character bestehe, das kann nicht bündiger aufgezeigt werden als durch ein Doppeltes. Zunächst nämlich durch eine Vergleichung des Thales mit zwei andern ihm näher verwandten und doch noch nicht zur Philosophie gehörigen Gedankenkreisen, mit den übrigen sieben Weisen einerseits und mit den kosmogonischen Lehrdichtern andererseits. Und sodann zweitens durch einen Hinblick anf die Continuität der von ihm ausgehnden Entwicklung. Durch das Erste wird man in den Stand gesetzt, das specifisch Philosophische an der Gestalt des Thales scharf aufzufassen, durch das Zweite das Bedeutsame dieser specifischen Eigenthümlichkeit nicht zu verkennen.

Fast Alles, was uns in glaubwürdiger Weise über die Philosophie des Thales überliefert wird, lässt sich auf zwei kurze Sätze zurückführen:

1. Er erklärte das Wasser für das Princip aller Dinge — wobei er freilich zwar nicht dem Namen, doch aber der Sache nach den Begriff des Princips hatte. Denn er verstand unter dem Wasser dasjenige, woraus alles hervorgeht, wenn es entsteht, und wo hinein es zurückkehrt, wenn es vergeht.

Und 2. In Beschreibung dieser beiden zuletzt angedeuteten Vorgänge ging er davon aus, dass ausnahmslos alles und jedes in der Welt durch eine lebendige Kraft beseelt, oder wie er ganz denselben Gedanken nur in anderer Form auch wohl ausdrückte, voll des Göttlichen und von ihm durchdrungen sei.

Das sind die beiden Grund- und Hauptsätze, die sich mit Sicherheit an den Namen des Thales knüpfen lassen; sie scheinen an sich sehr unbedeutend und geringfügig zu sein, aber sie enthalten nichtsdestoweniger etwas sehr Specifisches und für die spätere Entwicklung der griechischen Philosophie sind sie gradezu als der inhaltsvolle Keim anzusehn. Wie beides möglich sei, werden wir uns erst dann näher zu bringen im Stande sein, wenn wir beachten, wie beide Sätze auch noch untereinander wieder im Zusammenhange stehn und unter sich eine Einheit bilden. Denn jenes Wasser, das dem Thales alleiniger Anfang und alleiniges Ende aller Dinge ist, ist ihm zugleich und unmittelbar auch die e i n e göttliche Kraft, die Alles beseelt und belebt, erfüllt und durchdringt. Stoff und Kraft werden hier noch einander ganz und gar immanent gedacht und ebenso ist die Unterscheidung Gottes und der Welt diesem Standpunkte noch nicht schärfer auseinandergetreten, als um etwa zwei verschiedene Pole einer und derselben Sache zu bezeichnen. Das Göttliche lebt nur in der Welt, und die Welt ihrerseits ist nirgends vom Göttlichen verlassen. Wir haben hier also offenbar eine pantheistische Naturvergötterung vor uns — an welcher Bezeichnung ohne Weiteres die Verschiedenheit des Thales von der erfahrungsmässigen Ethik der andern sieben Weisen hervortritt, während zu gleicher Zeit nur noch hinzugesetzt zu werden braucht, dass Thales auf dem Wege der Wissenschaft diesen Standpunkt aufrecht zu halten gesucht hat, um darin zugleich seine Eigen-

thümlichkeit dem bisherigen Komogonien gegenüber abzugränzen, die doch gleichfalls pantheistische Naturvergötterungen waren.

Auf die Frage: auf welchem Wege Thales zur Aufstellung und Begründung seiner Thesis gelangt sei, hat man wol geantwortet: dem Ionier habe grade dies Element besonders nahe gelegen, da er mitten unter einem Volke lebte, dessen Element das Wasser war und dessen ganzes bürgerliches Leben aus Schifffahrt und Fischfang hervorgegangen war, und darauf zurückführte: das in einem Lande lebte, wo durch Anschwemmung und Ueberschwemmung das Wasser noch täglich Land zu bilden, das Land noch täglich ins Wasser zurückzukehren schien; das zu seinem Stammvolke keinen andern hatte als den Poseidon, so dass Thales grade diesen unter allen Göttern am meisten zu Ehren zu bringen schien, indem er das Wasser für den Inbegriff göttlicher Kraft und und weltlichen Stoffs erklärte. Und hieran ist denn nun auch wirklich so viel wahr, dass jedem in seiner Mythologie aufgewachsenen und von ihren Vorstellungen umfangenen Griechen, insonderheit jedem Ionier sofort das mythische Bild des die Erde umschliessenden Poseidon, des *γαιήοχος*, des *ἀσφάλιος* entgegentrat, wenn Thales ihm beschrieb, wie die Erde auf dem Wasser ruhe und von diesem getragen, durchdrungen und erhalten werde. Etwas Aehnliches mögen auch wohl schon die Alten empfunden haben, wenn sie nach ihrer Weise behaupteten, Thales habe seine Lehre aus jenen Versen des Homer geschöpft, wo von dem Okeanos, jenem gewaltigen Wasserring, der die Welt umfliesst, gesagt wird, er sei die *γένεσις πάντων*, und von der Tethys, sie sei die allgemeine Welt- und Göttermutter. Denn allerdings mit keinen anderen Versen des Homer hat der ganze Standpunkt des Thales so viel innere Verwandschaft, als wie grade mit diesen, in denen noch der frühere Naturdienst der vorhomerischen Zeit durchschimmert. Indessen mit allem bisher Erwähnten hat man doch immer noch nicht den eigentlichen Gedankengang des Thales getroffen. Denn Thales selbst nannte seine Gottheit ja weder Okeanos noch Poseidon, noch sonst in ähnlicher Weise. Sondern wenn man den Thales fragte, was das Göttliche sei, so antwortete er — gemäss einer äusserlich zwar nicht wohl beglaubigten, innerlich aber doch der Wahrscheinlichkeit nicht entbehrenden Erzählung: *τὸ*

*μήτ' ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχον.* Und wenn man dann weiter fragte, was denn weder Anfang noch Ende habe, so antwortete er darauf: entweder Nichts, um so seine Auffassung des Göttlichen von aller gewöhnlichen Götterauffassung bestimmt zu unterscheiden, oder auch er benannte das Wasser als solches. Und wirklich wäre Thales auch nicht der erste Philosoph gewesen, hätte er sein Göttliches noch entweder als Okeanos oder Poseidon bezeichnet. Er würde sich noch in nichts unterscheiden, ich will nicht sagen vom Homer, denn dieser kommt auf die *γένεσις πάντων* am Ende doch nur ganz gelegentlich zu reden, aber doch wenigstens nicht von den Kosmogonien der früheren griechischen Dichter und eben so wenig von den betreffenden ägyptischen Vorstellungen, in denen die bildende und gestaltende Kraft des Wassers ausgedrückt ist. Zugleich würde er auch nicht im Stande gewesen sein, selbst seinen ethischen Sätzen diejenige Begründung und denjenigen Zusammenhang sowol unter einander, als auch mit seinen naturphilosophischen Gedanken zu geben, wenn er letztere nur in der bilderreichen und erzählenden Art der Mythen auszudrücken gewusst hätte. Aber Thales stellt auch nicht irgendwelche mythische Vorstellung an die Spitze, welche auf den Begriff noch erst zurückgeführt werden müsste und könnte, sondern unmittelbar den Begriff selbst. Er bezeichnet als seine Gottheit nicht den Okeanos oder das Chaos oder den Poseidon, welche immerhin doch nur Symbole des Wassers sind, sondern den Begriff dieses Wassers selbst. Das ist der erste, auf den Inhalt seiner Gedanken bezügliche Fortschritt des Thales, sein grosser Unterschied von allem Früheren. Er stellt nicht eine Reihe mythischer Vorstellungen an die Spitze, sondern ein Einziges und sein Einziges ist auch überhaupt nicht eine mythische Vorstellung, sondern ein klar erfassbarer Begriff. Dass er einen Begriff, und dass er einen einzigen Begriff an die Spitze stellt, das bezeichnet in materieller Hinsicht das neue eigenthümliche Verfahren des Thales. Und aus diesem ersten materiellen Fortschritt ergiebt sich dann ohne Weiteres auch ein zweiter, formeller. Denn wo ein einziges Princip an der Spitze steht, da liegt der Versuch äusserst nahe, alles Uebrige auch wirklich aus demselben abzuleiten und auf dasselbe zurückzuführen, und wo ein Begriff dies an der Spitze Stehnde ist, da ergiebt sich auch von selbst die

Forderung, jene Ableitung und Zurückführung auf begrifflichem Wege, d. h. also durch Begründung zu versuchen. Und eine derartige Begründung hat nun offenbar auch dem Thales nicht gefehlt. Wir dürfen die Absicht einer solchen Begründung nicht bloss nach Maassgabe ihres Erfolges und eben so wenig ihr Vorhandensein nur nach unseren dürftigen Ueberlieferungen in Betreff derselben beurtheilen. Diese Ueberlieferungen reichen grade aus, um uns im Allgemeinen die Thatsache einer derartigen Absicht zu verbürgen, sie geben uns aber zuversichtlich keine erschöpfende Vorstellung von derselben. Nur der allgemeinste Character dieser Erklärungsart steht in unserer Ueberlieferung ebenso fest, als wie dieselbe an sich naheliegend ist. Es ist die dynamische Naturerklärung [1]), welche Thales begründet, und auf welche sich alle einzelnen Argumentationen, die uns von ihm berichtet werden, mit Leichtigkeit zurückführen lassen. Sie liegt bei der ganzen Situation des Thales äusserst nahe; denn wenn das Wasser wirklich derjenige Urgrund sein sollte, aus dem Alles hervor, in den Alles zurückgeht, wenn dieser Grund wirklich etwas, und zwar näher den Inbegriff aller zur Welt gehörigen Erscheinungen begründen sollte, so bedurfte es eines vermittelnden Begriffs, damit bei der Erklärung des Vielen aus der Einheit heraus diese nicht zersplittert werde: zu einer solchen Vermittlung eignet sich nun aber nichts so sehr, als wie der Begriff der Kraft. Denn das ist ja grade das Wesentliche an der Kraft, und das ihren Begriff Constituirende, dass sie Eins bleibt, wiewohl sie Vieles aus sich heraussetzet, dass sie eine Mehrheit aus sich heraussetzt, und doch auch in dem Herausgesetzten noch immer bleibt. Kraft, *δύναμις*, ist ja überhaupt nichts Anderes, als der Begriff der Möglichkeit, bezogen auf einen bestimmten Träger derselben. Eine Kraft pflegt daher auch jedes Mal vorausgesetzt zu werden, sobald man eine Wir-

1) Zu den vielen Verdiensten, die sich Ritter auch um die Alte Philosophie erworben hat, rechnen wir diesen Unterschied mechanischer und dynamischer Ableitungsart, auf den er zuerst hingewiesen hat. (Gesch. d. Alt. Philos. I. p. 208.) und gegen den die später vielfach vorgebrachten Einwendungen mir nicht stichhaltig zu sein scheinen. Selbst Preller hat in seiner Historia philosophiae Graecae et Roman. ed. 2. Gotha 1857 seiner Anordnung einen andern Eintheilungsgrund zu Grunde legen zu müssen geglaubt.

kung wahrnimmt, deren Ursache doch nicht unmittelbar vorliegt. Aus einer Möglichkeit können sich nun aber offenbar vielerlei Wirklichkeiten ergeben. Mithin liegt der Gedanke nahe, auch aus einer allgemeinen Weltkraft die vielerlei besonderen Erscheinungen der wirklich gewordenen Welt erklären zu wollen. Die dynamische Erklärungsart ist die erste, auf welche das unentwickelte Bewusstsein verfällt, sobald es ihm darauf ankömmt, die Vielheit des gewordenen Lebens auf einen einheitlichen Grund zurückzuführen. Eben desswegen muss sie einem solchen Standpunkte aber auch als eine äusserst fruchtbare und folgenreiche Betrachtungsart erscheinen. In ihr liegt zumal für den Thales das zusammenhaltende Band, das die verschiedenen Seiten seines Wesens und seiner Thätigkeit unter einander verknüpft. Sofern er zu den sieben Weisen gehört, geht seine Tendenz dahin, die Interessen des politischen Lebens durch deren Zurückführung auf das Sittliche zu vertiefen. Sofern er Naturphilosoph ist, strebt er darnach, zu zeigen wie nach bestimmten Gesetzen alles Einzelne aus dem gemeinsamen Princip des Wassers hervorgeht, und in dasselbe zurückzugehn bestimmt ist. In dem Gedanken einer dem Stoff immanenten Kraft, in dem dieser gleichgesetzte Begriff einer Alles erfüllenden Seele liegt nun aber der Punkt, wo diese beiden Seiten in einandergreifen [1]). Ja, sogar der theologische Standpunkt des Thales, sowie die Stellung [2]), die er gegenüber der Volksreligion einnimmt, schliesst sich mit Leichtigkeit hieran an. Denn jene alles aus sich heraus-

1) Gewöhnlich fasst man den Thales nur entweder als „Weisen“ oder als „Naturphilosophen“ auf, während der Versuch doch dringend indicirt ist, diese beiden Seiten auf eine Einheit zurückzuführen, zumal bei einem Manne, der, wie er, vor Vielrednerei warnte, und es wohl durchsah, dass, sobald ein Princip gesetzt ist, dessen Consequenzen sich unabweisbar und von selbst ergeben.

2) Sein theologischer Standpunkt ist unverkennbar ein pantheistischer. Seine Stellung zur Volkreligion wird aber sehr bezeichnend durch den Begriff „gewordener Götter“ characterisirt, der bei Thales zuerst auftritt. Dieselbe hat sich namentlich auch in der ihm beigelegten Dreitheilung des Göttlichen, der Dämonen und der Heroen ausgeprägt, deren Sinn doch nur dahin geht, eine Kette des auf- und absteigenden Zusammenhangs zwischen dem göttlichen Wasser einerseits und den Göttern und Menschen anderseits herzustellen.

treibende Kraft des Urstoffs, jene Alles erfüllende Seele ist dem Thales nichts anderes als das Göttliche, und so gewiss darnach die einzelnen Götterfiguren nicht mehr darauf Ausspruch machen können, gleichsam, und wenn ich so sagen darf, in erster Stelle das Göttliche zu repräsentiren, so gewiss hat es doch nicht mehr Schwierigkeiten, auch die menschenartigen Gestalten in ihrer Entstehung herzuleiten, in ihrem Bestande zu rechtfertigen, als wie solche in Betreff der Menschen selbst und des menschlichen Lebens bestehn. Die Gedanken des Thales fassen sich hiernach also ungeachtet ihrer mehrfachen Beziehungen doch zu einer ziemlich geschlossenen Einheit zusammen; zu dem Keime eines einheitlichen Systems, an dessen naive Kühnheit man nur nicht den Massstab späterer Entwicklungen legen darf, um es in seiner wahren Bedeutung aufzufassen. Es macht von den Voraussetzungen einer in der Kindheit begriffenen Wissenschaft aus den Versuch, alle einzelnen Erscheinungen des natürlichen und sittlichen Leben als einen einheitlichen und gesetzmässigen Zusammenhang von einem gemeinsamen Princip her zu begreifen. Und dies Princip ist ihm das Göttliche, auf das sich auch die Ideen und Gestalten der Volksreligion zurückführen lassen müssen, wenn anders mit Recht etwas Göttliches soll in ihnen erblickt werden können. So ist es im Grunde genommen nur ein Begriff, mit welchem Thales operirt, aber diese eine Begriff wird von ihm in geistvoller Vielseitigkeit verwerthet.

Wir haben es nicht vermeiden können, etwas umständlicher beim Thales zu verweilen, zwar nicht in der Meinung, irgend etwas Neues über denselben mittheilen zu können, wohl aber von der Absicht geleitet, die auf ihn bezüglichen und an sich allgemein bekannten Daten in dasjenige Licht zu stellen, welches wir für das richtige halten. Und, in der That, bedurfte es nun auch nur dieser Vorbereitung, um darin zugleich die ganze weitere Entwicklung der vorplatonischen Speculation eingeleitet zu haben. Denn mit einer solchen Continuität und Vollständigkeit vollzieht sich diese von dem einmal gesetzten Anfange aus, dass grade hier wenn irgendwo der richtig erkannte Anfang mehr als die Hälfte ist.

Fortan bleibt nämlich innerhalb der ganzen vorsocratischen

Philosophie die Art der Fragestellung genau dieselbe, die wir schon bei Thales angetroffen haben, und auch die einzelnen Antworten, die auf die gemeinsame Frage gegeben werden, lassen sich doch trotz aller Verschiedenheit von einander mit Leichtigkeit auf die des Thales zurückbeziehn.

Die Frage nach dem Princip der Natur ist das gemeinsame Problem, an welchem ausnahmslos alle vorsocratische Philosophen arbeiten, und um dieser ihrer Fragestellung willen können sie nicht anders als schlechthin für Naturphilosophen gelten. Aber man würde doch sehr irren, wenn man in ihren Gedanken nur solche Elemente voraussetzen wollte, die sich nach einem gereifteren Begriff von Natur auf die Letztere beziehn. Im Gegentheil, die Beantwortung jener Frage berücksichtigt je länger je mehr die über das Gebiet der Natur weit hinaus greifenden Gegenstände der Ethik und Dialektik und in dem damit angedeuteten Wechsel der Auffassungen liegt sogar das eigentlich treibende Princip der ganzen Entwicklung enthalten. Aber auch dieser Wechsel ist leicht zu begreifen nach jener ursprünglichen Fragestellung und muss aus einer Unbestimmtheit und Zweideutigkeit erklärt werden, die von Anfang an auf jener haftete. Man redet nämlich zwar von der Natur, aber im Grunde versteht man doch von Anfang an vielmehr das ganze Universum, auch nach allen dessen sittlichen und geistigen Seiten darunter. Und indem man nach dem Princip der Natur frägt, fordert man den allgemeinen Erklärungsgrund zu wissen, der auch den Staat und überhaupt das menschliche Leben, in Hinsicht seines Denkens und Handelns zu begründen im Stande wäre. Ein derartiges Vergreifen des Ausdrucks liegt ganz im Character der betreffenden Situation, die nach Art aller beginnenden Wissenschaft eben so sehr durch die Kühnheit ihrer Absichten, als durch die Unzulänglichkeit ihrer Mittel bezeichnet wird. Ja, dasselbe konnte vielleicht gar nicht ausbleiben, wenn anders diejenigen Recht haben, welche behaupten, dass in wissenschaftlichen Angelegenheiten eine völlig präcise Fragestellung selbst nur möglich ist unter Voraussetzung wenigstens einer vorläufigen Erkenntniss desjenigen, wornach gefragt wird. Lag nun aber eine derartige Zweideutigkeit — kraft welcher der volle Sinn der zu Grunde liegenden Absicht noch etwas weiter reicht als

der eigentliche und nächste Wortlaut — von Anfang an auf der philosophischen Fragestellung, so kann es nicht mehr befremden, dass je länger je mehr eine Discrepanz eintrat zwischen der gestellten Frage und der auf diese gegebenen Antwort. Man sucht fort und fort nach dem Princip der Natur, aber man findet dasselbe je länger, desto entschiedener erst jenseits der Natur.

Indessen der hiermit angedeutete Prozess kann doch nicht des Näheren verstanden werden, wenn man nicht zugleich noch auf ein anderes Moment achtet, das sich nicht minder leicht aus den ursprünglichen Voraussetzungen ergiebt. Die Frage nach dem Princip der Natur würde nämlich offenbar gar keinen Sinn haben, wenn dieselbe nicht ohne Weiteres auch die zweite Frage involvirte nach dem Verhältnisse, in welchem das als Erklärungsgrund Hingestellte zu dem aus ihm Abgeleiteten gedacht werden solle. Hierin liegt nun aber der Keim zu allen wichtigsten Veränderungen, die sich innerhalb der vorsokratischen Philosophie vollzogen haben.

Wir haben Thales vorhin als einen Dynamiker bezeichnet. Seiner Auffassung zufolge wird also ein Stoff an die Spitze gestellt, der selbst in alle Veränderungen eingeht, diese Veränderungen aber doch nur einer ihm eigenthümlichen immanenten Kraft verdankt. Als diesen Stoff bezeichnete Thales das Wasser, und es werden uns auch noch einzelne Argumentationen berichtet, durch die er seine Wahl gerade dieses Stoffes gerechtfertigt haben soll. Indessen eine Nothwendigkeit bei diesem einzelnen Elemente stehn zu bleiben, konnte doch auf die Dauer um so weniger behauptet werden, je grösser die Schwierigkeiten waren, die sich bei der Ableitung des Einzelnen aus ihm zeigten. Denn das Wasser des Thales sollte doch eben ein solches sein, das die Erde nicht nur zu tragen, sondern auch aus sich hervorgehn zu lassen vermöchte, und auch nicht blos diese, sondern nicht minder auch die feuerartigen Gestirne, die Erde und die Luft, nicht minder auch die Menschen und ihr ganzes Leben, sowie die menschenartigen Götter. Sollte nun aber so Vielfaches, dessen Natur nicht nur unter einander, sondern auch von dem ursprünglichen Grunde so verschieden war, dennoch aus Letzteren abgeleitet werden, so konnte dieser kaum anderes als in

sehr bedeutsamer Unterscheidung von den empirischen Eigenschaften des Wassers, und überhaupt in ziemlicher Unbestimmtheit gedacht werden, woher es denn am Ende an sich keinen so bedeutenden Unterschied machte, ob man das Wasser als Urgrund proklamirte, oder statt seiner das bildsame Element der Luft und das noch beweglichere des Feuers, und nur die Erde allein von den später sogenannten vier Elementen, fand, wie bereits Aristoteles richtig bemerkte, desswegen keine Vertretung, weil ihre ganze Beschaffenheit doch allzu spröde, starr und bestimmt erschien, um vielerlei Wandelungen über sich ergehn lassen zu können. Auf den Thales folgten demnach Anaximenes, Heraklit und Diogenes von Apollonia — alle drei in meinen Augen entschiedene Vertreter der dynamischen Ableitungsart, — nur dass Keiner von ihnen mit dem Thales das Wasser, dagegen zwei die Luft und der Dritte das Feuer zu Grunde legte, nur dass bei ihnen je länger je mehr grade aus dem Versuch ihrer Durchführung die Unhaltbarkeit der dynamischen Auffassung sich ergab. Denn wohin musste diese am Ende doch führen? Indem sie immer umfassender die Bestimmtheit der gewordenen Einzelnheiten auf das nie rastende Leben der allgemeinen, dem Stoff als immanent gedachten Urkraft zurückführte, verflüchtigte mit Nothwendigkeit sich jener immer mehr und mehr, wie anderseits diese sich immermehr von allem stofflichen Substrat entband; so dass am Ende nichts zurückbleiben konnte, als der völlig unfassbare Fluss des Heraklit, eine in ihrer Kühnheit zwar grossartige Anschauung, die Heraklit auch mit spekulativem Tiefsinn verfocht, die aber doch in sich unfähig war, eine geordnete Ableitung des Einzelnen zu ergeben.

Und doch war die Absicht einer solchen zu tief in den ursprünglichsten Motiven der Philosophie begründet, um nicht noch ehe die dynamische Richtung sich ganz ausgelebt hatte, zu einem Versuch in anderer Richtung anzutreiben. Diese zweite war die mechanische, die in ihren Consequenzen weit divergirt von denen der dynamischen, während die Anfänge beider gleichsam in einem Keime zusammenliegen. Auch die dynamische Ansicht nämlich kann es nicht vermeiden an dem einem zu Grunde gelegten Principe wenigstens als zwei Seiten

das Moment der Kraft und des Stoffes zu unterscheiden. Sobald man diese zwei Seiten nun aber jede für sich als besondere Principe hinstellt, ist man damit schon ganz ohne Weiteres auf den Boden der mechanischen Anschauung hinübergetreten. Der Stoff geht dann nicht selbst mehr in die Entwicklungen ein, sondern ist ein in ursprünglicher Bestimmtheit gegebener, und die Kraft ihrerseits steht fortan nicht mehr in einem innerlichen Verhältnisse zu jenem, sondern ihm als äusserlicher Bewegungsprincip gegenüber. Die monistische Auffassung weicht unausbleiblich einem gewissen Dualismus; innerhalb dieses aber erfolgt die weitere Entwicklung nun dadurch, dass jene beiden, jetzt als selbstständig hingestellten Seiten — sowol in Hinsicht ihrer Zahl als ihrer Beschaffenheit verschieden gefasst werden können. In Hinsicht auf die Zahl bildet sich allmälig die später so weit verbreitete Lehre von den vier Elementen aus, die als solche wohl zuerst beim Empedokles vorkommt. Aber auch sie ist in dieser Hinsicht keineswegs die einzige dieses Zeitabschnittes. In ihm begegnen uns vielmehr Annahmen, die entweder mehr oder weniger Elemente als die ursprünglichen zu Grunde legen, oder auch solche, die deren Anzahl ganz und gar offen lassen. Noch bedeutsamer indessen als diese die Zahl betreffenden Differenzen sind diejengien, welche sich in der Beschreibung der stofflichen Seite in qualitativer Hinsicht herausstellen. Und unmittelbar mit diesen hängen dann weiter die das zweite Princip, den Anfang der Bewegung betreffenden Veränderungen zusammen. Bei Anaximander — so viel wir wenigstens wissen können — lag doch eigentlich nur erst noch ein ziemlich roher und unentwickelter Anfang der mechanischen Physik vor, sofern bei ihm die eine Seite collectivisch als ἄπειρον gefasst wurde, ihr gegenüber die andere aber nur als ein Punkt erschien, dessen ganze Function darin bestand, den Anstoss zur Bewegung zu geben, und durch Begrenzung innerhalb jenes an sich Unendlichen das Enstehn der gewordenen Einzelnheiten zu veranlassen. Und doch waren es dem letzten Kerne nach auch keine andren Principien als diese, welche bei den Pythagoreern eine so äusserst eigenthümliche und folgenreiche Verwendung erhielten. Dass ein Unendliches einerseits und ein Begränzendes anderseits die ursprünglichen Prinzipien der Welt seien, war die gemein-

same Behauptung des Anaximander und der Pythagoreer. Die eigenthümliche Entdeckung der Letzteren bestand nun aber nur darin, dass eben diese beiden Principien zugleich auch die aller Zahl zu Grunde liegenden zu sein schienen und dass es daher für indicirt gelten konnte, durch Erforschung der Zahl das Geheimniss der Welt zu erforschen, durch Festsetzung der arithmetischen und geometrischen Gesetze die aller wirklichen Dinge und ihrer Erscheinungen zu bestimmen. Nicht desswegen haben die Pythagoreer wie namentlich Philolaus u. A. das Unendliche und das Begränzende an die Spitze ihrer Welterklärung gestellt, weil diese beiden ihnen nur die allgemeineren Ausdrücke für Grades und Ungrades gewesen wären, für welche Letzteren sie etwa schon von vorn herein eine mathematische Vorliebe besessen hätten. Sondern vielmehr umgekehrt haben sie nur desswegen sich der Zahlenlehre so eifrig zugewandt, weil in den dieser zu Grunde liegenden Gegensätzen nichts anders als die erste Anwendung des ihnen schon vorher feststehenden Gegensatzes von Gränze und Unendlichem vorzuliegen schien. Nicht mathematische Vorliebe und Analogie hat ihr Philosophiren bestimmt, sondern ihre philosophische Thesis sie zum Interesse für die Mathematik veranlasst. Und welcherlei Irrwege ihr grübelnder Scharfsinn auch oft die Mathematik geführt haben mag; man vergesse darüber doch auch nicht, dass solcherlei Irrwege aller Wahrscheinlichkeit nach unerlässlich waren, um zur Entdeckung jener grossen und fundamentalen Wahrheiten zu führen, die sich gleichfalls schon an die ältesten Namen der pythagoreischen Schule anknüpfen. Aber wie es auch immer um die rein mathematische Bedeutung der Pythagoreer stehn mag, für die Philosophie bezeichnen sie jedenfalls ein unerlässliches Mittelglied zwischen den bisher erwähnten Philosophen einerseits, und den Eleaten, dem Empedokles und dem Anaxagoras anderseits. Bei jenen immanirte die Kraft dem Stoffe, und alle übersinnlichen, sittlichen und geistigen Seiten der Welt blieben in Folge dessen auch noch ganz absorbirt von dem Letzteren. Das Mathematische aber denkt eine auch sonst im Alterthume noch weiter verbreitete Auffassung als das genaue Mittelglied zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichen, sofern es an jenem gleichsam erscheint und von demselben abstrahirt wird, ohne aber doch in

dasselbe aufzugehn. Und daher schliessen sich denn auch an die Pythagoreer — wenigstens der Sache nach — aufs allergenaueste alle die späteren Philosophen an, deren Gemeinsames darin besteht, dass sie den Aufang der Bewegung dem stofflichen Principe in immer grösserer Selbstständigkeit gegenüberstellen, und in Folge davon auch immer geistiger und sittlicher, jedenfalls unsinnlicher zu fassen bemüht sind, bis endlich der *Νοῦς* des Anaxagoras das Höchste ausspricht, was auf diesem Wege zu erreichen war, — und was doch auch nur von den ersten Anfängen desselben an beabsichtigt war. Denn darüber täusche man sich doch auch nicht, wiewohl ein Thales und Heraklit alles auf den Stoff zurückführen, sie waren doch nichts weniger als bewusste und principielle Materialisten. Sie waren es nicht mehr, als etwa ein Homer es ist und als es — ohne es eigentlich zu wollen und zu wissen — ein naiv unentwickeltes Bewusstsein zu allen Zeiten sein wird. Das Stoffliche war ihnen ja zugleich das Göttliche, der eigentliche und höchste Gegenstand ihrer Religion. Darin allein aber liegt schon eine ausreichende Bürgschaft dafür, dass diese frühsten Denker die unsinnlichen Seiten der Welt zwar noch nicht scharf in ihrem qualitativen Unterschiede von dem Sinnlichen erfassen, doch aber auch keineswegswegs mit prinzipiellem Bewusstsein auf dasselbe zurückführen wollen, und Anaxagoras spricht daher nur zuerst und zwar in classischer Entschiedenheit diejenige Tendenz aus, die unausgesprochen und unklar von Anfang an die Entwicklung begleitete, die Tendenz nämlich aus der Vernunft das Ganze zu begreifen.

Und doch war auch Anaxagoras noch keineswegs der letzte Gipfel, den diese Entwicklung zu erreichen bestimmt war. Dies scheint im graden Widerspruch zu stehn mit dem soeben erst über ihn Bemerkten und auch nicht blos scheinbar, sondern wirklich ist es der Fall. Aber in einem ganz ähnlichen Widerspruch bewegen sich auch die auf den Anaxagoras bezüglichen Aussagen, die wir grade bei den Besten unter den alten Gewährs-männern, bei einem Plato und Aristoteles antreffen. In einem Athemzuge überhäufen sie ihn zugleich mit Lob und Tadel. Das Lob gilt dem von ihm an die Spitze gestellten Princip des *Νοῦς*, um dessenwillen er zuerst als ein

Nüchterner nach einer Reihe von Berauschten geschildert wird; der Tadel aber betrifft seine Durchführung, in welcher er selbst die gerechtesten Erwartungen getäuscht haben soll. Und so befremdlich auch auf den ersten Blick ein derartiges, in sich widerspruchvolles Urtheil erscheinen mag, die nähere Betrachtung wird es doch als wohl begründet in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Anaxagoras selbst anerkennen müssen. Man kann sich die eigenthümliche Stellung dieses merkwürdigen Mannes nicht treffender vergegenwärtigen, als indem man an ein freilich in ganz anderer Beziehung und von ganz andern Männern gesagtes Wort Lessings anknüpft, der einmal von Gelehrten redet, die, wiewohl sie einer Wahrheit ganz nahe stehn, die Entdeckung derselben dennoch nicht machen, weil sie ihr gewissermassen den Rücken zukehren. In einer derartigen Situation befand sich allen Ernstes Anaxagoras, bei ihm band und hemmte die Einseitigkeit seiner Fragestellung die Consequenzen, die sich aus seiner richtigen Beantwortung hätten ergeben müssen. Indem er nach dem Princip der Natur fragte, war er einsichtig genug, dasselbe in ein der Natur Jenseitiges, in den *Νοῦς* zu verlegen, aber er war nicht energisch genug, um nun allen Ernstes die Natur von jenem Principe aus zu erklären. Er fand aus dem rein natürlichen Gebiete den Ausweg in ein höheres, aber er fand nicht wieder den Rückweg von diesem in jenes, und nach einmaliger Proklamirung seines Princips begnügte er sich daher auch damit, statt einer teleologischen Betrachtungsart, lediglich bei den bewegenden Ursachen stehn zu bleiben.

So blieb also auch nach dem Anaxagoras noch der höchste Preis zu gewinnen. Dieser aber war für keinen Andern vorbehalten als für Sokrates und für den auf dessen Schultern stehenden Plato. Es galt nämlich zunächst und vor allen Dingen die Einseitigkeit der aller bisherigen Philosophie gemeinsamen Fragestellung zu beseitigen; es galt Ernst zu machen mit jenem von Anaxagoras gleichsam nur in müssiger Glorie über das System gestellten Princip des *Νοῦς*; dasjenige Mittel aber, wodurch Sokrates dies bewerkstelligte, war kein anderes als der zum wissenschaftlichen Bewusstsein erhobene Begriff — der Wissenschaft selbst, der aus diesem Begriffe her versuchte Auf-

bau eines vollständigen und im Gleichgewicht aller seiner Theile befindlichen Systems, und die Darstellung eines solchen Systems in seiner ganz von ihm durchdrungenen Persönlichkeit. Bevor wir indessen die hiermit angedeutete Leistung des Sokrates näher ins Auge fassen, wird es unerlässlich sein, zuvor einen Blick auf die Sophistik zu werfen, zu welcher Sokrates in mehr denn einer Beziehung steht.

Die Sophistik ist die Uebergangskrankheit, welche die Entwicklung der griechischen Philosophie auf der Gränze der ersten und zweiten Periode befällt. Eine solche Krankheit kann nach dem Vorangegangenen unvermeidlich sein, aber ein erfreuliches Symptom ist sie deswegen doch immer nicht. Die gegen sie eintretende Reaction kann selbst zu einem höhern Grade des Wohlseins führen als wie der vorher vorhandene war, aber als berechtigt dürfen deswegen doch diejenigen Factoren nicht gelten, die, indem sie zunächt die Krankheit herbeiführten, mittelbar dadurch auch jene Reaction veranlassten. So kann man auch von der Sophistik meinen, dass sie unvermeidlich gewesen, um alle Schwächen und Irrthümer der früheren Philosophie, — sei's durch Polemik gegen dieselben, sei's auch durch Anschluss an dieselben — in ein recht helles und scharfes Licht zu setzen, und braucht sich deswegen doch nicht zu verschliessen gegen das Irrthümliche ihrer wissenschaftlichen Argumentationen, gegen das Verwerfliche ihrer sittlichen Gesinnung. Namentlich dies Letztere ist es aber, auf dessen Anerkennung es ankommt, wenn man sich nicht einer völlig ungeschichtlichen Auffassung der Sophistik hingeben will. Man hat neuerdings vielfach den Versuch gemacht, Sokrates und die Sophisten näher an einander heran zu ziehen, sei's indem man jenen etwas herabzog, sei's indem man diese zu heben versuchte. Aber was man auch immer über den angeblichen Subjectivismus des Sokrates reden mag, das eigne Ich war dem Sokrates doch immer nicht Selbstzweck und eigentliches Object der Untersuchung, sondern nur der Ausgangspunkt, dessen er sich bediente, um zum Ewigen und Göttlichen, zum Objectiven und Absoluten aufzusteigen. Und was man auch immer von den wissenschaftlichen Leistungen der Sophistik rühmen mag, die Verwendung aller ihrer Erkenntnisse und Leistungen erfolgte bei den Sophisten doch

immer nur entweder in sittlicher Schwäche wie bei den ältern, oder wohl gar in starker und schamloser Unsittlichkeit wie bei den jüngeren Sophisten. Auf diese Weise bleiben Sokrates und die Sophisten in ihren letzten Zwecken und ihren innersten Motiven noch immer weit genug von einander geschieden, so vielfach es in Betreff der Mittelglieder auch oft den Anschein haben mag, als bewegten sich beide Seiten auf einem Niveau. Wissenschaftliche Production war auch schon unter den vorsokratischen Philosophen vorhanden gewesen. Und das strenge wissenschaftliche Bewusstsein von den Formen und Gesetzen der Wissenschaft findet sich nicht früher als beim Sokrates. Aber gleichsam in der Mitte zwischen beiden stehn die Sophisten, mit einer nicht mehr naiv, sondern in kunstmässiger Routine geübten Production auf dem wissenschaftlichen Gebiete, eine Stellung, die es zugleich genugsam erklärt, wie auf ihren Gedanken oftmals der Schein einer ernsteren Weisheit spielt, als wie ihnen wirklich zu Grunde lag. Genug, immer ist und bleibt es ein grosses Verdienst des Sokrates, den Sophisten mit einer Consequenz und einer Entschiedenheit entgegengetreten zu sein, die ihres Gleichen sonst in der Attischen Welt nicht haben.

Aber gehört zu einer so characterisirten Sophistik denn nun auch wirklich die Atomenlehre eines Leukipp und Demokrit mit hinzu? Oder bildet letztere nicht vielmehr eins der integrirenden, vielleicht selbst der wichtigsten Glieder, die die aufsteigende Entwicklung der vorsokratischen Philosophie gebildet haben? Diese Frage dürfen auch wir hier nicht unentschieden lassen, da ihre verschiedene Beantwortung der ganzen Auffassung und Anordnung der vorplatonischen Entwicklung einen wesentlich veränderten Character aufprägt.

Bekanntlich ist Ritter unter den neueren Gelehrten der erste gewesen, der die Atomistik zur Sophistik gerechnet hat. Aber für diese seine Anordnung hat er die allergeringste Zustimmung gefunden. Wir erklären uns diesen letzten Umstand aus einer gewissen Vorliebe, die sich an den Namen der Atomistik knüpft, die ihre Wurzel in den der neuern Philosophie angehörigen Systemen dieser Richtung zu haben scheint, die aber von diesen aus auch in die alte Philosophie zurückdatirt wurde, und der es unbillig erscheinen mochte eine offenbar

so sinnreiche und für die Zukunft so folgenreiche Hypothese durch den verächtlichen Namen der Sophistik herabgesetzt zu sehn. Was aber uns veranlasst, dieser Anordnung dennoch beizufallen, ist ein Doppeltes: theils nämlich die Wahrnehmung, dass es schwer oder vielmehr unmöglich ist, auch der Atomistik einen Platz als integrirendes Glied innerhalb der früheren Entwicklung anzuweisen — denn sie bestreitet die qeiden Grundvoraussetzungen, auf denen alles bisherige Speculiren beruht hatte und von denen die eine dahin ging, dass alle einzelnen Gestalten der gewordenen Welt wirklich unter sich in einem einheitlichen Zusammenhange ständen, die zweite aber dahin, dass dieser Zusammenhang auf vernünftigen Gründen beruhe und von einer solchen allgemein die Welt durchdringenden Vernunft Zeugniss ablege; theils aber die entgegengesetzte Wahrnehmung, dass es dagegen innerhalb der sophistischen Entwicklung äusserst leicht ist, auch für die Atomistik einen entsprechenden Platz aufzufinden. Ueberblickt man nämlich die ganze Anzahl aller einzelnen zur Sophistik gehörigen Erscheinungen, so bewährt sich, in der That, einer ernstlicheren Abschätzung mehr als wie man auf den ersten Eindruck denken mag, die Unterscheidung derselben in die beiden schon von Aristoteles angedeuteten Gruppen, je nachdem die Sophisten mehr einen Schein der Wissenschaft oder eine Wissenschaft des Scheins herzustellen bemüht sind. Bei allen Sophisten ausnahmslos findet sich ein Missverhältniss zwischen der Capacität ihres intellectuellen Könnens und der Schwäche ihres sittlichen Willen, aber bei den einen herscht doch das noch immer anerkennenswerthe Bestreben vor, durch wissenschaftliche Mittel die moralische Schwäche zu decken, während die andern dagegen auch diese Rücksicht verschmähn, und in der vollkommenen Naktheit ihrer Gesinnungslosigkeit heraustreten. Bei diesen letzteren findet eine Verschiedenheit denn auch nur noch in der Steigerung des Grades statt, womit die Rücksichtlosigkeit des einen den andern überbietet. Bei den ersteren dagegen finden wir zwar die sittliche Gesinnung immer mehr in der Auflösung und im Weichen begriffen, dafür aber die wissenschaftliche Form in immer grösserer Virtuosität gehandhabt. Sittlichen Ernst scheint Gorgias noch weniger als

Protagoras, Democrit noch weniger als Gorgias besessen zu haben. Aber gegen die verschwimmende Unklarheit des Protagoras hebt sich doch der wenn auch einseitige doch scharfsinnige Geist eines Gorgias, gegen dessen einzelne und innerlich wenig zusammenhängende Argumentationen das überlegte System des Democrit nicht unvortheilhaft ab. Und eben das ist nun die Stellung, die wir innerhalb der Sophistik der Atomistik anzuweisen gedächten als das dritte Glied innerhalb der ersten Hauptgruppe, und dadurch gleichsam auf dem Uebergange stehend von dieser zur zweiten, in der grössten Virtuosität mit den Mitteln der Wissenschaft operirend, und doch die Wissenschaft nur als ein Werkzeug auffassend, im Dienste egoistischer, sensualistischer und überhaupt unethischer Interessen. Hat man dies Letztere dessen ungeachtet und trotz der scharfen Censur, die bereits Ritter grade auch an der ethischen Seite der Atomenlehre geübt hat, verkannt, so möchte ich darauf antworten, dass auch eben hierin die Atomiker sich noch als ächte Sophisten bewährt haben. Ihnen ist es gelungen, nicht nur in ihrer Gegenwart, sondern auch in dem Urtheil der Nachwelt noch über den wahren Character ihrer sittlichen Beschaffenheit irre zu führen.

Aber wenden wir uns jetzt zurück von diesen Schattenseiten der griechischen Cultur zu einem der am hellsten leuchtenden Punkte derselben. Es bleibt uns noch übrig, die philosophische Bedeutung des Sokrates etwas genauer in's Auge zu fassen.

So wenig bei einem andern der drei grossen Meister der alten Philosophie sind wir beim Sokrates im Stande einen Einblick zu thun in die allmälige Genesis seines persönlichen und philosophischen Characters. Fertig wie ein Bild aus Erz steht derselbe in dem Andenken der Weltgeschichte da. Sein Bild wird uns von mehr denn einer Seite beleuchtet, von mehr denn einem Standpunkte aus aufgefasst, dessen ungeachtet erhalten wir nie den Eindruck des werdenden, sondern nur den des gewordenen Geistes [1]). Selbst diejenige Veranlassung, die der platonische Sokrates selbst als den allerfrühsten Ausgangspunkt

1) Auf die Differenzen zwischen dem platonischen und xenophontischen Sokrates, sowie auf die Mittel, welche wir besitzen, um dieselben in methodischer Weise auszugleichen, kommen wir später zurück. Ebenso liegt in

aller seiner späteren Entwicklungen und Verwicklungen bezeichnet, selbst der dem Chaerephon in Betreff des Sokrates zu Theil gewordene Orakelspruch setzt, näher betrachtet, doch schon eine bereits erworbene Weisheit und einen dadurch veranlassten Ruhm des Sokrates voraus. Wie er aber zu beidem kam, das — wissen wir nicht, denn der sich vor den Athenern verantwortende Sokrates sagt es nicht, wahrscheinlich weil in dem damaligen Athen seine dessfalsigen Praecedentien allgemein bekannt waren. So sind wir also nach unserer gegenwärtigen Kenntniss des Sokrates darauf beschränkt, dessen fertiges Bild, dessen Schicksale von dem bezeichneten Zeitpunkte an zu betrachten. Von diesem Zeitpunkte und Ereignisse aus wollen wir aber wirklich die Wirksamkeit des Sokrates zu überblicken versuchen, ohne uns dabei vor dem Tadel einer aufgeklärt sein wollenden Ueberklugheit zu fürchten, die es ungeachtet der zahlreichen eigenen Aussagen des Sokrates dennoch nicht zu begreifen vermag, wie in dem Leben eines so „vernünftigen" Mannes ein delphischer Orakelspruch eine solche Rolle habe spielen können. Eben so wenig wie diese Rolle wird derselbe Standpunkt dann aber auch die „abenteuerliche" Geschichte mit dem sokratischen Dämonium zu begreifen im Stande sein — in dieser seiner doppelten Unfähigkeit spricht sich dann aber auch zur Genüge sein Unvermögen aus, den Sokrates im Einklange mit seinen eigensten Aussagen aufzufassen. Denn grade dieser Orakelspruch ist es allein, der den ganzen Beruf des Sokrates fixirt hat, der allein Einheit und Licht in die sonst unverständlichen und planlosen Bahnen des Sokrates bringt, und den man daher als eigentliche Ueberschrift über das ganze Leben des Sokrates anzusehn hat.

Also das Orakel hatte auf das Befragen des für seinen Freund enthusiasmirten Chaerephon den Sokrates für den Allerweisesten erklärt. Bei der persönlichen Bescheidenheit des Sokrates steht nichts fester, als dass er selbst diese Frage weder veranlasst noch gar gebilligt hat. Aber nachdem der Orakel-

---

dem Nachfolgenden auch die stillschweigende Widerlegung für Munk's Hypothese, nach welcher in der „natürlichen Anordnung der platonischen Schriften" der Lebensgang des Sokrates niedergelegt sein soll.

spruch einmal erfolgt war, stand es auch seiner religiösen Pietät nicht zu, denselben zu bestreiten, oder auch nur zu ignoriren. Indem er ihn nun aber in ernstliche Ueberlegung nahm, fand er sich durch ihn in einen befremdlichen Widerspruch verwickelt. Einerseits nämlich stand es ihm fest, dass der Gott weder absichtlich noch unabsichtlich die Unwahrheit sagen konnte. Anderseits aber war er sich selbst in ungeheuchelter Ueberzeugung keiner Weisheit bewusst. Andere wie Chaerephon mochten ihn auch damals schon für weise halten, aber er selbst that es gewiss nicht. Und vielleicht hatte er darin auch gar nicht so Unrecht, wenigstens wenn man unter Weisheit den Besitz gelehrter Kenntnisse, technischer Kunstgriffe oder besonderer Erfahrungen auf dem Gebiete des practischen, insonderheit des politischen Lebens versteht. Aber freilich in keiner dieser Bedeutungen hatte das Orakel auch die Weisheit verstanden, davon überzeugte Sokrates sich, als er nun zur Rechtfertigung derselben auf eine Art von Wallfahrt zur Erkundschaftung der Weisheit ausging. Er ging zu Männern des verschiedensten Berufs und der verschiedensten Bildungsart, und kein Jäger kann den Spuren seines Wildes sorgsamer und leidenschaftlicher nachgehn, als wie Sokrates dem Rufe der Weisheit. Schon jetzt konnte er keinen derer, die in solchem Rufe standen, unaufgesucht lassen; er zupfte sie am Mantel wenn sie ihm vorübergingen, er ging ihnen nach in ihre Werkstätten und Wohnungen. Und da fand er denn nun auch wirklich jenen Ruf in den seltensten Fällen ganz grundlos, wenn anders man ihn schon auf Kenntnisse, Erfahrungen u. s. w. der gewöhnlichen Art beziehn durfte. Aber er fand mit allen diesen Dingen fast ausnahmslos auch den Dünkel auf dieselben verbunden, und dieser setzte in seinen Augen das Verdienstliche an jenen Leistungen nun wieder herab, bis er so zuletzt zu der Wahrnehmung kam, dass die Abwesenheit dieses Dünkels allein das ihn gemeinsam von allen Andern Unterscheidende sei, bis er die Einsicht gewann, dass eben nur dies die Meinung des Gottes gewesen sei: auf jene Kenntnisse, Künste und Erfahrungen des menschlichen Lebens giebt der Gott nicht so viel, um sie für Weisheit zu halten; wohl aber giebt er etwas auf das Bewusstsein von der Nichtigkeit der menschlichen Weisheit gegenüber der göttlichen und auf die

durch ein solches Bewusstsein hervorgerufene Bewahrung vor allem Dünkel; desswegen kann er den Sokrates, weil ihm der Dünkel der Weisheit fehlt, für weise erklären, auch wenn ihm der Besitz jener andern Dinge abgeht. Weise ist der, der sich dem Gotte gegenüber nicht für weise hält. Weise ist der, der die Nichtigkeit menschlicher Weisheit begreift. So war es ein berichtigter Begriff von Weisheit den Sokrates von seinen bisherigen Wanderungen davontrug, — und der ihn nun auch auf die Fortsetzung derselben begleitete. Fortan verkehrte er in der alten Weise mit seinen Mitbürgern, aber jetzt nicht mehr in der Absicht, um erst bei ihnen den Begriff der Weisheit aufzufinden, vielmehr umgekehrt, um ihnen seinerseits ihre Blindheit gegen das wahre Wesen der Weisheit aufzudecken. Dadurch kam ein Salz in das Reden und Fragen des Sokrates, das ungleich höher war als alles sonst in der attischen Bildung enthaltene Salz. Auch jetzt fehlte es seiner Art noch keineswegs an humoristischer Harmlosigkeit, an attischer Feinheit und Humanität, vielmehr wegen aller dieser Eigenschaften übte Sokrates auch jetzt noch einen unwiderstehlichen Reiz auf die Athener aus, aber sobald sich der Stachel seiner Untersuchung gegen einen Einzelnen von ihnen richtete, ertrug dieser doch nur ausnahmsweise die Schärfe desselben. Unter solchen Umständen beschuldigte man den Sokrates dann damals des persönlichen Hochmuths, wie spätere Zeiten ihn wohl als Skeptiker aufgefasst, d. h. des Kleinmuths gegenüber den Aufgaben und Leistungen der menschlichen Wissenschaft beschuldigt haben. Aber gegen den einen Vorwurf so gut wie gegen den andern ist Sokrates durchaus in Schutz zu nehmen. Wenn die heimliche Kunst seiner in Frag' und Antwort bethätigten Dialektik auch oft zur Beschämung und Widerlegung eines Gegners führte, wenn die Nichtigkeit alles menschlichen Könnens und Wissens auch oft an den angesehnsten und zuversichtlichsten Autoritäten desselben aufgezeigt wurde, so wollte Sokrates damit doch weder aus der Verwirrung Anderer einen eignen Triumph aufrichten, noch wohl gar überhaupt irre machen an den Bestrebungen menschlicher Erkenntniss. Vielmehr was zu dem Einen wie zu dem Andern führte, war nichts Anderes als der im Hintergrunde aller seiner Gedanken ruhende, und doch als

die eigentliche Seele derselben anzusehnde Begriff der göttlichen Weisheit. An diesem zerschellten ihm alle fremde Prätensionen, aber auch er selbst demüthigte sich ihm gegenüber. Diesem gegenüber erschien ihm die menschliche Wissenschaft gradezu als nichts, aber an sich und in der ihr zukommenden Sphäre endlicher Verhältnisse aufgefasst, wusste er sie doch genugsam zu schätzen. Ja, man muss sogar behaupten, dass nächst dem der göttlichen Weisheit kein zweiter Begriff eine so grosse Herschaft über den Gedankengang des Sokrates ausgeübt hat, als grade dieser — der Begriff der menschlichen Wissenschaft. Eben in denselben Erörterungen, welche er anstellte, um die Unvergleichlichkeit göttlicher und menschlicher Weisheit darzuthun, hatte er Gelegenheit genug, um nicht blos den Unterschied von Wahrheit und Irrthum, sondern zugleich auch den ungleich feineren von wahrer Meinung und von wissenschaftlicher Erkenntniss aufzufassen. Er gab als Kennzeichen der letzteren nach der subjectiven Seite hin das Uebergewicht an Festigkeit und Zuversichtlichkeit, nach der mehr objectiven die in ihr enthaltene Einsicht in den Grund der Sache an. Dann wissen wir, wenn wir eine Sache auf ihren Grund zurückzuführen vermögen. Wenn wir aber dies vermögen, dann ist auch keine äussere oder innere Macht stärker als die so gewonnene Ueberzeugung. Eben desswegen baute Sokrates daher auch seine ganze Ethik auf Wissenschaft, weil er sie auf das Festeste bauen wollte, was er innerhalb des menschlichen Lebens kannte. So weit war er davon entfernt, die wahre Bedeutung der Wissenschaft zu unterschätzen. Eben so betrifft dann auch das Wenige, worüber er sich ein eigentlich theoretisches Bewusstsein zu vollständiger Klarheit erhoben hat, nichts anderes als die empirische Entstehung und die eigentliche Grundfunction der Wissenschaft: die Induction einerseits und die Definition anderseits. Diese beiden in ihrer Bedeutung erkannt zu haben, wird seit dem Vorgange des Aristoteles als ein dem Sokrates unabstreitbares Verdienst betrachtet. Darin hat er aber, in der That, nichts anderes gethan, als eine Verallgemeinerung dessen vollzogen, was er in einem einzelnen, allerdings höchst entscheidenden Falle — in seinem Suchen nach einer mit Recht so zu nennenden Weisheit auf den verschiedensten Gebieten des Lebens — praktisch geübt hatte. Darum

übte er diese beiden seinen Schülern denn auch noch ungleich mehr ein, als dass er ihnen methodische Regeln in Betreff derselben aufgestellt hätte. Ueberhaupt darf man nicht vergessen, dass alles, was man als System des Sokrates bezeichnen darf, uns doch nur in vollständigstem Anschluss an das praktische Leben einerseits und an die eigne Persönlichkeit des Philosophen anderseits entgegentritt. Es ist zwar ein altes, doch aber durchaus unhaltbares Vorurtheil, dass Sokrates nur über ethische und höchstens dialektische, nicht aber auch über die naturphilosophischen Fragen gelehrt haben solle. Nicht unrichtig ist es indessen, dass jene Materien einen ungleich grösseren Umfang in seinen Reden einnahmen als diese. Es erklärt sich dies aber auch schon zur Genüge aus der völlig undoctrinären, stets an eine äussere Veranlassung, an einen practischen Zweck anknüpfende Lehrart des Sokrates. Principiell und im Allgemeinen hat er die Naturbetrachtung gewiss nicht aus dem Kreise seiner philosophischen Spekulation ausgeschlossen; hat er doch auch in ihr, wie wir schon allein aus Xenophon lernen können, einen in ethischer und religiöser Beziehung höchst fruchtbaren Gedanken zur Geltung gebracht: den einer in der ganzen Natur erkennbaren und auf das Walten einer göttlichen Providenz zurückweisenden Zweckmässigkeit. Aber allerdings zurückgedrängt hat er sowol bei sich als bei Andern das physikalische Interesse gegen das ethisch-dialektische. Sein eigentlicher Ausgangspunkt war die Selbsterkenntniss wie das alle seine Gedanken, wenn auch aus der Verborgenheit heraus, beherrschende Regulativ der Begriff der göttlichen Weisheit war. In diesen beiden Punkten liegt der ganze Zusammenhang und die innere Einheit aller einzelnen Lehren gegeben, die dem Sokrates beigelegt werden. Und um dieser umfassenden Einheit, dieses in sich geschlossenen Zusammenhangs willen darf und muss man den Sokrates allerdings als den ersten grössten Systematiker der griechischen Philosophie ansehn, wenn schon er sein System weder in den mit seinen Schülern gehaltenen Unterredungen dargestellt, noch uns in Schriften hinterlassen hat. Der Sache nach lag ein wohlüberdachtes und in den drei bekannten Hauptmassen gegliedertes System aller Auffassungen des Sokrates zu Grunde und selbst nach den unvollständigen Berichten des

Xenophon vermögen wir dasselbe noch einigermassen zu reconstruiren; aber wie wenig Sokrates doch das Bedürfniss empfand, dasselbe auch äusserlich heraustreten zu lassen, und als eine selbstständige Erscheinung hinzustellen, für deren Anerkennung er wol gar Propaganda gemacht hätte, das beweist die doppelte Thatsache: einmal dass Sokrates überhaupt nicht geschrieben, und sodann dass die Mehrzahl aller seiner Zuhörer ihn entweder ganz missverstanden oder doch nur halb verstanden hat.

Es führt uns dies auf die Aufnahme, welche Sokrates zu Athen fand, an deren Erörterung sich dann zuletzt noch ein flüchtiger Blick auf die Veränderungen anschliessen wird, welche gleichzeitig mit der philosophischen Entwicklung bis auf Plato auch die religiöse, politische und litterarische Situation ihrerseits erfahren hat.

In jenen Wanderungen, die er unter seinen Mitbürgern anstellte, zuerst um bei ihnen den Begriff, den der delphische Gott mit „Weisheit" verbunden habe, zu erforschen, und sodann um die so gewonnene Einsicht auch seinen Mitbürgern, wenigstens auf indirektem Wege mitzutheilen, erblickte Sokrates den eigentlichen Beruf seines Lebens, erblickte er eine Art von göttlichen Ruf, der durch ihn an sein Volk erging. Es handelt sich jetzt darum zu überblicken, welche Antwort er darauf erhielt. Dass Sokrates bald nicht nur eine bekannte, sondern auch eine populäre Figur wurde, liegt bei der Eigenthümlichkeit jenes Berufes, sowie bei der allgemeinen Beschaffenheit der damaligen öffentlichen und socialen Verhältnisse äusserst nahe. Aber eine derartige Popularität ist noch zu keiner Zeit eine zuverlässige Grundlage dauernder Anerkennung gewesen. Sie schützte am allerwenigsten innerhalb des griechischen Alterthums vor der Eventualität selbst einer feindseligen und ungerechten Beurtheilung. Darum ist es nicht ganz überflüssig, hinzuzufügen, dass eben sowohl nach Seiten der Zustimmung und Verehrung als nach der entgegengesetzten Seite hin eine förmliche Skala sich entwerfen lässt von dem Verhältniss seiner Umgebung zum Sokrates. In dieser Umgebung finden sich solche, die nur zufällig einmal mit ihm zusammentrafen, und solche, die nur ausnahmsweise von seiner Seite wichen, solche, denen er nachging und solche, die er aufsuchte. Der Mehrzahl erschien er

wohl nur als ein pikanter Sonderling; Andere, wie Kritias, Aristophanes und Einzelne der Sophisten, mochten ihn richtiger beurtheilen, aber sie glaubten doch wohl in der Politik, Litteratur und selbst Philosophie zu verschiedene Voraussetzungen und Aufgaben vor sich zu haben, um sich allzulange beim Sokrates aufzuhalten; ein Chaerephon, Alkibiades und Apollodor verehrten ihn enthusiastisch, oft selbst mit blindem, beziehungsweise nicht ganz lauterm Enthusiasmus, aber von einer intensiven Einwirkung auf dieselben kann nicht füglich die Rede sein; in Betreff eines Aeschines und Xenophon ist freilich auch eine solche Einwirkung nicht abzuläugnen, aber bei diesen betraf sie doch nicht so sehr specifisch-philosophische Erkenntnisse als praktische und rhetorische Interessen; endlich ein Antisthenes, Aristipp, Euklid und einige Aehnliche wollten Philosophen und auch als solche nur Schüler des Sokrates sein, aber wie weit wichen ihre Lehren doch sowol unter einander als vom Sokrates ab. Nur Plato [1]) ist es daher, der den Sokrates am unbedingtesten und am lautersten verehrt, am vollständigsten verstanden und am treusten wiedergegeben hat. Aber auch nach der entgegengesetzten Seite lässt sich eine ganze Stufenfolge unterscheiden; die Einen lächelten nur verwundert über die *ἀτοπία* des Sokrates, bei Andern aber steigerte sich dies Lächeln zu einem misswollenden Spotte; die possenhafte Laune eines Aristophanes konnte mehr aus Leichtsinn, als aus Feindschaft hervorgehn, aber schon unter seinen Zuhörern mochten wenige sein, die durch die Wolken nicht entschiedener nach der einen oder der andern Seite gestimmt worden wären; wie manchen hatte Sokrates beschämt, wie manchen über sich selbst verwirrt; den Anhängern der verschiedensten Parteien hatte er gelegentlich widerstanden, aber keine Partei hatte er, die sich seiner angenommen und ihn geschützt hätte. So konnte es kommen, dass der Mann als ein Götterläugner und Verderber der Jugend nicht nur angeklagt, sondern auch verurtheilt wurde, der sich unter allen Griechen

1) Das Nähere über Sokrates Verhältniss zu seinen Schülern siehe bei Hermann System des Plato p. 263 seq., und in den schönen Worten von H. Ritter. G. d. a. Ph. II. p. 83. Wir gehen hier noch nicht näher darauf ein, weil uns später die Betrachtung über das Verhältniss des Plato zu seinen Mitschülern darauf zurückführen wird.

am ernstlichsten um das Wohl der Jugend bemüht, und dem religiösen Gehorsam unterworfen hatte. Es hört dies nicht auf, ein erschütterndes Unrecht zu sein, auch wenn man die nächsten Ursachen, die dazu geführt haben, erklärlich finden kann; erklärlich, sei's aus der allgemeinen Natur des Menschlichen, sei's aus der besonderen der damaligen Verhältnisse. Zu der ersten Klasse gehört der Neid, den grade eine sittliche Superiorität fast immer unter den Menschen veranlasst. In der zweiten dagegen das aller Klugheit wie allem gerichtlichen Brauche widerstreitende Benehmen des Sokrates bei seiner Verantwortung. Er verschmähte nicht nur jedes unerlaubte, sondern auch manches erlaubte Mittel, das zu seiner Befreiung hätte führen können. Er kränkte die Richter indem er sich gleichgültig, ja herausfordernd gegen ihre Entscheidung zeigte. Diese Entscheidung betraf das Leben; einen Preis, den er, der mehr als Siebenzigjährige, nicht sonderlich hoch mehr achtete, jedenfalls nicht so hoch, um seinethalben auch nur um eines Fingers Breite vom Recht abzuweichen. Sokrates achtete mehr auf die Stimme seines ihn nicht grade verklagenden Gewissens und auf die ihn nicht warnende Stimme seines Dämoniums, als auf die der Richter, die ihn des Todes für würdig, und auf die des Volkes, das ihn um seines Todes willen für unglücklich erklärte. So ging er denn „leicht wie ein Fussgänger“ aus dieser Welt; nicht wie ein „Heiliger“ oder „Gerechter“ ist er gestorben, aber auch nicht wie ein der „Gesetzlichkeit verfallener Revolutionär.“ Von seiner Unschuld war er überzeugt, aber er schlug das Unrecht, das man ihm anthat, auch nicht hoch genug an, um darüber zu zürnen. Was ihm im Jenseits bevorstand, mochte ihn vielleicht nicht mit ganz derselben Zuversicht und Begeisterung erfüllen, als wie sein grosser Schüler uns dieselben an ihm geschildert hat. Aber das Diesseits fesselte ihn jedenfalls doch auch ungleich weniger als irgend einen seiner Mitbürger. Zeitlebens hatte er dafür gehalten, dass überall in der Welt deren unsichtbare Seite werthvoller sei als die sichtbare. Wie hätte er dieser Ueberzeugung nicht treu bleiben sollen, in den Augenblicken, wo sich seine Seele auf die Trennung vom Leibe vorbereitete. Seine Schüler gedachten noch, altgriechischer Anschauung gemäss, in der seinen Wünschen entsprechenden Bestattung

dieses seines Leibes ihrem Lehrer einen Beweis ihrer Pietät zu geben. Aber er lächelte und zürnte halb darüber, dass sie überhaupt noch daran dachten, innerhalb jener entseelten Hülle sein „Selbst“ zu suchen. So besiegelt Sokrates Tod unter den Griechen den Beginn einer völlig veränderten Weltanschauung als wie sie sich in dem *αὐτούς* ausgesprochen hatte, die das ersten Verse der Ilias enthalten. Nicht der Leib, sondern die Seele der Menschen ist als sein Selbst anerkannt. Und dies Selbst geht nicht mehr wie bei Pindar in den Schooss der allesgebärenden und allesverzehrenden Natur zurück, sondern eine sittliche Persönlichkeit geht zu den Schaaren der Vorangegangenen wie zu der Gemeinschaft der Götter über. Das ist die Erwartung, die Sokrates vom Jenseits hegt.

Sokrates ist der erste Philosoph, gegen den eine politisch-religiöse Anklage erhoben und vollständig gelungen ist. Mancher vor ihm mag, wie Thales, als ein unpraktischer Grübler verspottet worden sein: der erhabene Stolz eines Heraklit konnte nicht anders als auf Widerstand stossen, und das Gleiche gilt von den aggressiven Tendenzen der pythagoreischen Politik, sowie von der zersetzenden Kritik, die die Eleaten an der Staatsreligion ausübten. Aber keiner unter allen diesen hat desswegen das Schicksal des Sokrates erfahren. Nur Anaxagoras lässt sich ihm einigermassen zur Seite stellen. Aber auch dieser hatte sich doch noch aus dem Mittelpunkte hellenischen Lebens, wo man ihn für einen Atheisten hielt, an dessen Gränzen zu flüchten gewusst, wo man seinem Principe Altäre bauete. Es fragt sich: verletzte Sokrates wirklich den Athenischen Staat und seine Religion mehr noch als Anaxagoras und die Früheren, oder war man etwa auf der anderen Seite allmälig gewissenhafter, empfindlicher in der Aufrechterhaltung des politischen und religiösen Interesses geworden. Beides muss verneint werden. Als man den Sokrates verurtheilte, hatte sich der griechische Parteien- und Rivalitätskampf fast schon ganz ausgelebt. Und sollte nicht hiervon ein Gefühl auch die Brust seiner Richter durchzogen haben, selbst wenn sie dasselbe in eine ganz andere Form kleideten? Nicht dass Sokrates untreu seinem Vaterlande gegenüber gewesen wäre, kann man ihm mit Recht vorwerfen, wohl aber wenn anders dies ein Vorwurf ist, dass er es zu ernst

nahm mit einem Vaterlande, das doch schon den Keim des Todes in sich trug. Nicht dass er durch Einführung neuer Götter die alten zu beseitigen gedacht hätte, sondern dass er diese letzteren allen Ernstes vereinigen zu können glaubte mit seinen gereifteren Ansichten religiöser und ethischer Art. In alle dem, sowie in der Zurückbeziehung desselben auf die Wissenschaft, die Philosophie, lag nun allerdings bei Sokrates etwas völlig Neues, — und mit der bisherigen Art und Weise Unverträgliches und das fühlten mit überraschendem Instincte diejenigen heraus, die den Sokrates verklagten und verurtheilten. Aber sie selbst sprangen mit dem Vaterlande und seinen Göttern doch noch unvergleichlich viel schlimmer um, in der Indifferenz und Skepsis, die sie dem Einen, in der Leidenschaftlichkeit und dem Eigennutze, den sie dem Andern gegenüber bewährten. Was Sokrates retten wollte, verdarben sie. Und doch verklagen sie ihn eben um desjenigen willen, worin sie selbst sündigten. So schlägt ein Kranker zuweilen die Hand seines Arztes zurück, weil er ihn beschuldigt, dass dieser ihm wehe thue, statt ihn zu heilen.

Für denjenigen, der Herz und Verstand genug besitzt, um sich in das Leben fremder Völker zurückzuversetzen liegt etwas äusserst Erschütterndes in diesem Selbstaufreibungsprocess der griechischen Geschichte — ein Eindruck, der dadurch nur noch verstärkt werden kann, dass man, in der That, so viel Herrliches und Grosses, zumal auf dem künstlerischen und literarischen Gebiete in ihr antrifft. Welche Namen leuchten uns hier nicht entgegen in dem Zeitraume, der zwischen dem Auftreten des Thales und dem Tode des Sokrates liegt. Und doch dienten auch die besten Anstrengungen aller dieser edelsten Kräfte nur dazu, um die religiöse Auflösung und den politischen Ruin zu verdecken ohne beides heben zu können.

Aber als fast alle [1]) diese grossen Gestalten über die Bühne des attischen Lebens schon vorübergeschritten waren, als das Lied eines Pindar verklungen und die Muse eines Herodot genugsam bewundert worden war, als man sich genugsam erhoben hatte am Pathos eines Aeschylus und an der harmonischen Art

1) Nur die Beredsamkeit fällt in ihrer Blüthe nach dem Plato. Sonst liegen vor ihm alle grossen Nationalleistungen der griechischen Cultur.

des Sophokles, als man sich satt gelacht hatte an der Laune eines Aristophanes, und der spannenden Verwicklungen eines Euripides überdrüssig geworden war, da trat zuletzt Plato hervor, — ein ächter Grieche einerseits, und ein ächter Philosoph anderseits — trat hervor mit dem Bestreben: durch Philosophie sein Volk zu retten. Erwägen wir jetzt, welche Mittel er zur Erreichung dieses Zweckes in Anwendung brachte. Dieser Zweck selbst war kein anderer, als den ausnahmslos alle ihm voraufgehnden Philosophen auch schon erstrebt hatten, und der bereits bei Sokrates in unzweideutiger Klarheit herausgetreten war: Läuterung der Religion, Erforschung der Welt und Neubegründung des statlichen Lebens — alles dies mit den Mitteln der philosophischen Wissenschaft. Woran aber Sokrates zu Grunde gegangen war, Dasselbe versuchte Plato in erhöhter Potenz und mit ungleich grösserem Erfolg [1])!

1) Sollte diese Einleitung nicht noch mehr anschwellen, als es bereits geschehn ist, so musste in derselben nicht nur anf alle Qnellenbelegung und literarische Auseinandersetzung verzichtet werden, sondern es konnte auch mancher an sich und speciell für unsere Frage nicht unwichtige Punkt in der Darstellung nicht anders als nur skizzenweise hervortreten. Dahin rechne ich vor Allem die Bedeutung des Heraklit und der Eleaten auf philosophischer und die der drei Tragiker, des Pindar und Aristophanes, auf dichterischer Seite. Hoffentlich verfehlt indessen auch das Angeführte seinen Zweck nicht ganz — und wenigstens einige der in demselben angesponnenen Fäden wird es auch möglich sein, bei ihrer Wiederaufnahme durch das zweite Buch noch etwas weiter zu führen.

# Erstes Buch.

## Das ursprüngliche System des Platonismus dargestellt nach den Originalurkunden.

Οὐδεὶς ἡμῶν θαῤῥήσει, ὅτι πάντα οἶδε τὰ Πλάτωνος, τοσόυτων οὐσῶν διαφωνιῶν καὶ παρὰ τοῖς διηγουμένοις αὐτά.

Origenes contra Celsum I. 12.
ed. Lommatzsch XVIII. p. 34.

# Erstes Buch.

## Das ursprüngliche System des Platonismus dargestellt nach den Originalurkunden.

### §. 1.

### Allgemeine Charakteristik der platonischen Schriften.

Wir haben bisher den geschichtlichen Hintergrund festzustellen versucht, gegen welchen sich, wenigstens zunächst, die eigenthümliche Gestalt des Platonismus abhebt. Es ist jetzt unsere Aufgabe an den Letzteren selbst, und somit zuerst an den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung heranzutreten. Innerhalb dieses ersten Buches haben wir uns indessen dieser Aufgabe doch nur erst mit einer gewissen Beschränkung in der Benutzung unserer Quellen zu entledigen. Wir wollen den Platonismus zu beleuchten versuchen nach allen verschiedenen Seiten, die uns an demselben zu interessiren vermögen; aber alle diese verschiedenen Seiten haben wir vor der Hand doch nur soweit zu verfolgen, als uns dazu die erste und vorzüglichste Quelle, die uns für seine Erkenntniss überhaupt zu Gebote steht, Veranlassung giebt. Dass uns diese erste und vorzüglichste Quelle in der Gesammtzahl der als ächt beglaubigten Schriften des Platon vorliegt, ist theils ohne Weiteres einleuchtend, theils wird es seine nähere Bestätigung noch durch den weiteren Verlauf unserer Darstellung an mehr denn Einer Stelle empfangen [1]. Als die verschiedenen Seiten aber, die wir hierbei zu berücksichtigen haben, lassen sich am

1) Aus demselben wird namentlich auch das hervorgehen, ob und wiefern selbst für die Biographie des Platon seine eigenen Schriften nicht nur als die erste, sondern auch als die vorzüglichste Quelle angesehn werden können.

Einfachsten zuerst die Lebensverhältnisse und der persönliche Charakter, sodann die schriftstellerische Absicht und endlich der philosophische Lehrgehalt des Plato unterscheiden. Was sich daher über diese drei Punkte den platonischen Schriften, und zwar ihnen allein ohne weitere Berücksichtigung anderer Quellen entnehmen lässt, wird das erste Buch hier zusammenzustellen haben. Ehe wir indessen auf einen derselben besonders eingehen, wird es unerlässlich sein, eine allgemeine Charakteristik der platonischen Schriften voraufzuschicken. Wir müssen uns zuvor unsere Quelle im Allgemeinen, und zwar mit möglichster Objectivität zu vergegenwärtigen suchen, bevor wir dieselbe über einen jener drei Punkte mit Erfolg zu befragen im Stande sind. Erst nachdem wir die evident vorliegende Beschaffenheit der platonischen Schriften vor Augen gestellt haben, können wir die Frage nach der schriftstellerischen Absicht aufwerfen, welche ihr Urheber mit ihnen verfolgt, und welche er uns, gleichviel mit welcher Bestimmtheit, vielleicht auch angedeutet haben mag. Und wiederum erst nachdem diese entschieden ist, können wir auch die Andeutungen und Aussagen, die in ihnen über Person und Lehre des Plato gegeben sind, wie vollständig aufzufinden, so auch richtig abzuschätzen hoffen.[1])

1) Nach dem im Text Gesagten wird man also nicht auch an dieser Stelle schon von uns Erörterungen über die Aechtheit, Vollständigkeit, Integrität, Abfassungszeit u. s. w. der unter Plato's Namen auf uns gekommenen Schriften erwarten, wie sie in den gewöhnlichen auf Plato bezüglichen Darstellungen allerdings mit Recht an die Spitze zu treten pflegen. Denn keine dieser Fragen lässt sich mit ausschliesslicher Berücksichtigung der platonischen Schriften allein beantworten, auf diese aber haben wir das Unternehmen dieses ersten Buches ganz und gar einzuschränken.

Dass indessen auch diesem schon eine ganz bestimmte Ansicht unsrerseits in Betreff jener Fragen zu Grunde liegt, wird hoffentlich unsere Darstellung selbst zu erweisen im Stande sein. Und auch den Beweis für die so getroffene Entscheidung gedenken wir dem Leser nicht schuldig zu bleiben. Derselbe findet ihn vielmehr nicht nur seinen einzelnen Bestandtheilen nach zerstreut in allem, was wir über Ueberlieferung, Verbreitung und Benutzung der platonischen Schriften aus den nachplatonischen Zeiten beizubringen haben, sondern ausserdem auch noch ausdrücklich zusammengefasst am Ende unsres ganzen Werkes, da, wo wir die Geschichte der platonischen Studien bis auf die Gegenwart herabzuführen gedenken.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir behaupten, dass der Eindruck, den die Mehrzahl und grade vielleicht auch die Mehrzahl unter den urtheilsfähigeren Lesern des Plato von einer ersten Bekanntschaft mit dessen Schriften davon zu tragen pflegt, nicht nur überhaupt ein sehr unerwarteter, sondern insonderheit auch ein in sich selbst widersprechender und gemischter ist. Müssten wir ihn mit Einem Worte zu bezeichnen suchen, so könnten wir ihn nicht anders nennen, als einen Eindruck der Enttäuschung, nur freilich einer Enttäuschung, die sich mit sich selbst noch nicht ganz zur Ruhe zu geben vermag, und die daher mehr noch verwundert über den empfangenen Eindruck, als in denselben resignirt ist. Die Meisten nämlich pflegen doch wohl nicht an den Plato heranzutreten, ohne schon irgendwie, gestüzt auf seine Berühmtheit, eine gewisse günstige Meinung von seiner litterarischen und philosophischen Bedeutung mitheranzubringen. Und selbst, wo dies nicht schon von Anfang an der Fall sein, wo vielmehr von vorneherein ein dem Plato entgegenstehendes Vorurtheil mitgebracht werden sollte, wird dies Letztere doch wohl bald, — zumal in nicht ganz stumpfen Gemüthern, entweder verschwinden oder doch wenigstens ermässigt werden, sobald sie die gebildete Attische Sprache des Mannes, das Interessante und Anregende mancher von ihm zur Sprache gebrachten Fragen, das Anmuthige in der sogenannten Einkleidung seiner Dialoge, und das Geistvolle und Treffende einzelner seiner Bemerkungen wahrnehmen und unbefangen auf sich wirken lassen. Aber wie wenig scheint Plato nun doch in der That zu thun, um eine solche gute Meinung, die man von ihm hegt, auf die Dauer zu rechtfertigen, wie viel scheint im Gegentheil bei ihm zusammenzukommen, um dieselbe als nicht stichhaltig verwerfen zu lassen. Denn schon gleich zu Anfang möchten wenigstens Einige etwa Anstoss nehmen an der gar gelegentlichen und zufälligen Art, mit welcher in der Regel die einzelnen Untersuchungen herbeigeführt werden, wenn schon die Meisten vielleicht hieran, an diesem in medias res rapi, wie bei einem Dichter noch ihre Freude haben mögten. Aber auch selbst diese Letzteren werden doch jedenfalls dann kaum, bedenklich zu werden, vermeiden können, wenn nun der weitere Verlauf

der Dialoge den im Anfange rege gemachten Erwartungen und Bedürfnissen entweder gar nicht, oder doch jedenfalls nur in geringem Grade zu entsprechen scheint. Denn da stossen wir überall, wie es scheint, auf nicht mehr denn nur halbwahre und halberwiesene Behauptungen, auf Ungenauigkeiten und Unbestimmtheiten, Räthsel, Widersprüche und Sophismen. Eine Abschweifung spinnt sich oft aus der anderen fort, und verläuft scheinbar ohne irgendwelchen Nutzen für den eigentlichen Fortschritt des Dialogs gebracht zu haben, so dass dieser oft überhaupt mehr einem „Spaziergange" als einer regelmässigen Wanderung zu gleichen scheint. Da finden wir Dichterstellen und Meinungen fremder Standpunkte angeführt: aber wie werden Beide doch in der Regel aus dem Zusammenhange gerissen, schief aufgefasst, und einseitig beurtheilt. Oder wir sehen da auch wohl einen grossen Eifer und Scharfsinn auf die Vernichtung irgendwelcher entgegenstehender Ansichten verwendet, aber an die Stelle des Beseitigten scheint Plato selbst dann doch ganz und gar nichts Eigenes zu setzen im Stande zu sein. Dazu weiss man auch überhaupt nicht recht, unter welcher der von ihm vorgeführten Personen er seine eigene Meinung offenbart, und ob dies denn auch überhaupt mit irgend einer, oder mit Allen, oder nicht vielmehr mit keiner der Fall ist. Denn in der That! auch der letzte Gedanke scheint nach dem Erwähnten gar nicht mehr so fern ab zu liegen, wenn der Leser so oft nur unfassbare Andeutungen, Bedenken und Zweifel, und wohl gar am letzten Ende Nichts weiter als ein völlig negatives und sceptisches Resultat vorzufinden glaubt. Da glauben wir auch wohl endlich einmal irgend eine recht entscheidende Idee angetroffen zu haben, aber Plato selbst gleitet dann doch wieder, gleichsam spielend, und ihren Eindruck verwischend über dieselbe hin. Wir glauben endlich zu einem definitiven Resultate gelangt zu sein, aber dann verwirft Plato selbst, oder doch eine seiner Figuren dasselbe ausdrücklich als falsch oder doch als unerwiesen. Fürwahr! auch dem geduldigsten Leser geht dabei oft die Geduld aus, und er findet sich durch Plato in ein völlig unerträgliches Labyrinth verstrickt. Und, was schon schlimm ist, die Anstösse, die man an Plato nimmt, verschwinden oft nicht sowohl bei wiederholter Erwägung seiner Schriften,

als wie sie sich durch dieselben zu vermehren und zu verschärfen scheinen. Aber, was noch schlimmer ist, sie lassen sich nicht immer durch Zusammenhaltung einer Stelle mit der andern, eines Dialogs mit dem andern heben, sondern oft durch dieselbe gleichfalls auch nur anhäufen. Und was vollends das Allerschlimmste ist, ungeachtet aller derartiger Bedenken und Anstösse behalten wir noch immer das Gefühl beim Plato zurück, dass, um es kurz herauszusagen, Derselbe alles Dies, falls er nur gewollt hätte, hätte besser machen können, so dass wir uns öfter die Nachlässigkeit als die Unfähigkeit, öfter noch den Uebermuth als die Nachlässigkeit des Plato anzuklagen geneigt fühlen. Denn woher käme es doch sonst, dass ihm so oft das Wort auf den Lippen zu schweben scheint, ohne dass er es ausspräche? dass er uns in der Ferne ein Ganzes zeigt, das er uns dann aber doch wieder entweder ganz entschwinden, oder doch jedenfalls nur in zusammenhangslosen Strichen zurückbleiben lässt? ja, dass er oft „nicht sowohl durch einen Schleier als vielmehr durch eine angewachsene Haut" Dasjenige zu verbergen und zu umkleiden scheint, was er unseres Erachtens, und, wenn er auf uns hätte Rücksicht nehmen wollen, so recht in's hellste Licht hätte rücken müssen, und dass überhaupt eine an manchen Stellen völlig unübersehbare Ironie uns das Gefühl aufdrängt, als ob doch wohl Plato selbst mehr Klarheit und Entschiedenheit in seinen Ansichten besessen haben könnte, als wie er seinen Lesern zu zeigen und mitzutheilen für gut befunden hat. Er beschwört nicht nur Geister herauf, die er nicht wieder zu bannen weiss, sondern oftmals verschwinden auch solche wieder bei ihm, die festzuhalten er wol die Macht, aber nicht den Willen gehabt zu haben scheint. Darum geht es uns denn auch so eigen mit dem Plato, dass wir an ihm alle die angedeuteten Schattenseiten bemerken können, und doch von dem Eindrucke seiner geistigen Superiorität und Herrschaft nicht loszukommen wissen, und dass wir unter diesem gefangen bleiben, ohne aber uns doch auch ihm ganz überlassen zu können wegen der zahlreichen Steine, die er selbst so recht geflissentlich uns in den Weg zu legen scheint.

So wirft der „göttliche" Plato also die Meisten seiner Leser bei ihrer ersten Bekanntschaft mit ihm in einer Weise und in

einem Grade hin und her, wie es dem Leser, wenn ich nicht ganz irre, sonst ausnahmslos bei keinem zweiten unter allen mir bekannten Schriftstellern der Welt begegnet. Selbst wenn das Gesagte nicht in gleich hohem Maasse bei jedem Leser und in Betreff jeden Dialogs zutreffen sollte: der Gesammteindruck, den die Meisten bei der Mehrzahl der platonischen Schriften zuerst erfahren, mögte doch wohl der angegebene sein, und eher könnte ich die ungünstigen Seiten desselben wohl noch unterschätzt als übertrieben zu haben glauben. Wenigstens, wer dies bestreiten sollte, den würde ich nicht nur auf die später von uns näher zu betrachtende Geschichte der platonischen Studien aller Zeiten, sondern ausserdem und vielleicht in noch entscheidenderer Weise auch noch auf den Umstand verweisen dürfen, dass in gewisser Weise Plato selbst ein so ungünstiges Resultat des ersten Eindrucks beabsichtigt hat, und dass mithin dieses Resultat beim Leser anerkennen, schlechterdings auch nichts anderes heisst, als die nächste Absicht des Plato als von ihm durch seine Schrift erreicht behaupten. Jedenfalls aber wird es dabei nur auf eine durchaus consequente Verfolgung dieses Eindruckes ankommen, um damit zugleich auch von ihm befreit zu werden, so weit er ungerecht und unbegründet ist, statt dessen aber zu einer befriedigenderen Abschätzung des Plato zu gelangen. Durch einen solchen unerquicklichen und beunruhigenden Eindruck zuerst hindurchzugehen, kann meines Erachtens keinem erspart werden, der überhaupt Plato in seiner ganzen Eigenthümlichkeit kennen zu lernen wünscht. Man muss aber auch in der That durch denselben bereits hindurchgegangen sein, bevor man sich anschickt, sein letztes Wort und ein definitives Urtheil über Plato auszusprechen. [1])

---

1) Das Vorhandensein und die unwillkührliche Nachwirkung eines solchen ungünstigen Eindrucks als des ersten, den Plato hervorruft, zeigt sich in der Mehrzahl der unrichtigen Urtheile, die zu aller Zeit über Plato gefällt sind. In der Zeit vor Schleiermacher betrafen Diese vorzugsweise den angeblichen Scepticimus und die vermeintliche Geheimlehre des Plato; nach Schleiermacher dagegen besonders die Aechtheit, Integrität sowie den Gedankeninhalt der platonischen Schriften, in Betreff dessen man mehr oder minder wesentlich von einander unterschiedene Entwicklungs-

Um uns nun aber statt des bisher geschilderten, unvollkommenen und unrichtigen Eindrucks von den platonischen Schriften nach besten Kräften eines nach den verschiedensten Seiten hin wohl begründeten und erschöpfenden zu versichern, wird es am Zweckmässigsten sein, zunächst von dem Gemeinsamen auszugehn, welches ausnahmslos allen als ächt auf uns gekommenen Schriften, und zwar auch allen in einer durchaus evidenten Weise zukommt, um daran sodann zweitens die Betrachtung der eigenthümlichen Modificationen anzuschliessen, denen wir dies Allgemeinste in den verschiedenen einzelnen Schriften unterliegen sehn. Dieses Allgemeinste kann nun aber wohl am Besten dahin ausgesprochen werden, dass durchgehends alle ächte und auf uns gekommenen Schriften des Plato in prosaischer Diction abgefasste Dramen philosophischen Inhalts sind. Denn diese, wie man sieht, drei verschiedene Merkmale in sich befassende Formel erscheint weder als zu eng, um nicht die ganze Mannichfaltigkeit zu umfassen, die die verschiedenen einzelnen platonischen Schriften unter einander trennt, noch auch als zu weit, um nicht das Gemeinsame, was diese nach aussen hin abgränzt, auf's Deutlichste

perioden nachzuweisen versucht hat. Wiefern man dabei im Unrechte gewesen ist, wird aus unseren weiteren Erörterungen erhellen. Hier genüge es auf die mannichfaltigen Selbstwidersprüche hinzudeuten, in welche sich die Vertreter derartiger Auffassungen oft verwickelt haben. So hat man wohl ein Werk dem Plato abgesprochen, und doch noch so viel Gutes an ihm anerkannt, als habe es ausser dem wirklichen Plato noch einen zweiten gegeben, der Verfasser des betreffenden Werkes gewesen sein könnte. Oder auch man belässt zwar ein Werk dem Plato, tadelt dann aber doch so unvergleichlich viel an ihm, dass man es dann dem Plato lieber doch absprechen sollte. Ein Muster gedankenlosen Hin- und Herredens über Plato enthält unter Andern auch Marbach Geschichte der griech. Philosophie p. 198. 201. 9. seq. Leider findet man Aehnliches aber auch im Einzelnen bei andern Schriftstellern, bei denen man es ihren übrigen Verdiensten nach nicht erwarten sollte. Oft hat man Blumenlesen gemacht aus den zu allen Zeiten so reichlich vorkommenden laudes Platonis. Nicht weniger lehrreich, wenngleich weniger angenehm würde eine ähnliche Zusammenstellung der kritischen Disteln sein, mit denen die verschiedensten Zeiten sich an Plato versündigt haben. Die meisten von ihnen aber haben ihre letzte Wurzel in dem ungünstigen Eindruck, den grade zuerst Plato — abgesehen von seinen rein literarischen Vorzügen — in sachlicher Hinsicht hervorzubringen pflegt.

hervortreten zu lassen. An ihr zeigt sich zunächst schon, welche Singularität gegenüber aller früheren Litteratur und Philosophie unter den Griechen den Schriften des Plato zukommt, eine Vergleichung, auf welche näher einzugehen wir später noch Gelegenheit finden werden. An ihr wird sich nicht weniger aber auch schon jetzt die ganze Mannichfaltigkeit aufzeigen lassen, mit welcher Plato die neue Schriftart gehandhabt hat, als deren Erfinder er in demselben Sinne und mit demselben Rechte gelten muss, in und mit welchen etwa wir einen Homer den Vater des Epos, einen Herodot aber den der Geschichte nennen. Die Form des prosaischen Drama's und zwar zunächst vorzugsweise in der Gestalt des philosophischen Dialogs hat Plato so gut wie zuerst unter den Griechen aufgebracht. Eben dieselbe productive Kraft, die er darin zeigt, hat er dann aber auch weiter in der meisterhaften Mannichfaltigkeit bewährt, mit welcher er sich in den verschiedensten Arten derselben versucht hat. Beides werden wir deutlich einzusehen im Stande sein, wenn wir uns jetzt jedes der angeführten drei Merkmale näher zu vergegenwärtigen versuchen. Und wir beginnen dabei zunächst mit der Erörterung des Dramatischen, weil es uns von dieser Seite aus eben so leicht wie unerlässlich sein wird, den Uebergang auch zu den beiden andern zu finden.

Wenn wir nun also zunächst darauf hinweisen, dass ausnahmslos allen platonischen Schriften der Charakter des Dramatischen [1]) zukomme, so wird diese Bemerkung kaum wohl noch eines näheren Nachweises bedürfen, falls man dabei den Begriff des Dramatischen nur nicht in einem engeren Sinne nimmt, als in welchem wir ihn hier zunächst gefasst wissen wollen. Zunächst nämlich möchten wir hier noch gar nichts Anderes darunter verstanden wissen, als jene Eigenschaft

---

1) Vgl. F. Thiersch „über die dramatische Natur der platonischen Dialoge" in den Abhandl. der Münchener Akademie. 1837. p. 1—59. Der Kern dieses Aufsatzes ist ein gewiss sehr richtiger Gedanke, in dessen Durchführung sich freilich manches Unrichtige und Gesuchte eingeschlichen hat, und der auch überhaupt nur auf die dem Umfange und der Art nach bedeutenderen unter Plato's Werken anwendbar ist.

der platonischen Schriften, welche negativ in dem völligen Zurücktreten ihres Verfassers hinter seine Schrift [1]), positiv in der unmittelbaren Vorführung vor uns redender und handelnder Personen besteht. Diese Eigenschaft ist nun aber doch an den ächten und auf uns gekommenen Schriften Plato's ebenso evident wie universell. Nirgends haben wir es in ihnen unmittelbar mit dem Plato selbst, sondern überall nur mit den Geschöpfen seiner Kunst, d. h. mit den von ihm uns auf der dramatischen Scene vorgeführten Personen zu thun. Vor eine derartige Scene führt uns jedes seiner Werke, aber eben darum verbirgt uns auch jedes seiner Werke den unmittelbaren Anblick seines Urhebers. In seinem Werke und durch dasselbe redet Plato zu uns: und zwar auch in Diesem immer nur durch das Ganze, nicht aber etwa nur durch eine einzelne Figur desselben. Nirgends steht er unmittelbar vor uns, nirgends hat er auch nur den leisesten Versuch dazu gemacht, auf der Bühne, die er uns zeigt, selbst als ein Handelnder und Redender mit aufzutreten [2]), ja sogar auch unter den andern hier Erscheinenden sind es nur Zwei, die gelegentlich einmal und zwar auch Diese nur auf eine, wie es scheint, fast völlig unumgängliche Veranlassung hin, den Namen des Plato auch nur in den Mund nehmen [3]). Für alle diese Erscheinungen lassen sich nun aber freilich auch wohl noch andere mitwirkende Gründe nicht ganz mit Unrecht anführen, der letzte und entscheidende Grund liegt aber doch schon in der blossen, von Plato getroffenen Wahl der dramatischen Form, zusammengenommen freilich mit der eben hiernach bei ihm vorauszusetzenden tiefern Einsicht in das eigenthümliche Wesen der Letzteren. Denn allerdings schlechthin ausgeschlossen ist durch diese ja nicht das Mitauf-

1) Abjectio sui nennt es ein mittelalterlicher Dramatiker gelegentlich einmal. Unter den neuern Aesthetikern hat aber namentlich F. Th. Vischer diese Grundeigenschaft alles Dramatischen treffend beleuchtet. (Aesthetik III. 2. 5. p. 1261. 1376. 1380 u. ö.)

2) Auch z. B. in den Gesetzen ist dies nicht der Fall, wiewohl es allerdings behauptet worden ist, dass der dort auftretende Athener Nichts ander, als nur eine leicht durchschaubare Maske für den Plato selbst sei. (s. u.)

3) Bekanntlich der Socrates der Apologie und der Phaedo des gleichnamigen Dialogs.

treten des Verfassers in einer einzelnen Rolle, und noch weniger gilt Dies vollends von ausdrücklichen und namentlichen Erwähnungen des Verfassers im Munde einer seiner Figuren. Vielmehr für Beides liefert ja die dramatische Literatur aller Zeiten, und zumal die des philosophischen Dialogs zahlreiche Belege. Aber eben diese, verglichen mit Plato's Verfahren, überzeugen uns doch auf das Bestimmteste davon, wie viel besser ohne jedes von Diesen wie für die dramatische Illusion, so überhaupt für die strengere Einhaltung und vollkommnere Ausgestaltung des dramatischen Characters gesorgt zu werden vermag [1]). Schon hier können wir also nicht umhin, die schriftstellerische Einsicht des Plato zu rühmen, das Verständniss, welches derselbe in das eigenthümliche Wesen der nun einmal von ihm gewählten Schriftform an den Tag legt.

Aber auch nicht blos in dieser zunächst doch nur negativen Beziehung, und in diesem ganz allgemeinen Wortsinne kommt der dramatische Charakter den platonischen Schriften zu: derselbe eignet diesen vielmehr auch noch im eminenten Sinne, und in derjenigen vollsten Bedeutung des Begriffs, nach welcher Dieser ohne Weiteres auch schon die mimische Ausstattung und das Dramatische im engern Wortsinne, d. h. eine bestimmte Beschaffenheit und Anordnung des vorgeführten Verlaufs involvirt. Auch in dieser Bedeutung des Wortes sind Plato's Schriften Dramen, wenn es je welche gegeben hat; wie denn ja auch überhaupt, sobald nur diese Schriftform selbst einmal gewählt worden ist, für einen nicht ganz ungeschickten Schriftsteller eben damit zugleich auch jenes andre Beide mit einer fast zwingenden Nothwendigkeit gesetzt ist. Denn ein Drama

1) Durch Erwähnungen des Verfassers im Munde einer seiner Figuren wird nur zu leicht die dramatische Illusion gestört. Das Mitauftreten aber des Verfassers in einer einzelnen Rolle mag bei gewöhnlichen Dramen vielleicht noch anders beurtheilt werden müssen, jedenfalls aber der philosophische Dialog wird dabei schwerlich dem bösen Dilemma entgehen, dass die den Verfasser repraesentirende Figur nicht entweder alle übrigen in den Schatten stellt, und zur blossen Folie und Voraussetzung werden lässt, oder auch nicht wirklich und vollständig die Meinung und den Character des Verfassers repraesentirt. Beide Uebelstände kommen aber für den Plato nach dem im Texte Angeführten ganz und gar nicht in Frage.

verbirgt augenscheinlich doch nur deswegen in einem gewissen Sinne seinen Urheber so vollständig, weil es ihn in einem andern Sinne nur desto vollständiger zu offenbaren gedenkt. Sein Urheber verzichtet doch nur deswegen auf eine directe Mittheilung, weil er alle seine Absichten auf indirectem Wege desto wirksamer zu erreichen hofft. Wie aber könnte er dies anders, als dadurch, dass er nicht nur überhaupt statt seiner andre von ihm bestimmt gezeichnete Personen unter bestimmten Orts- und Zeitverhältnissen vor uns reden und handeln, sondern in diesen ihren Reden und Handlungen irgendwie auch einen wohlerkennbaren Plan als zu Grunde liegend durchblicken lässt. Das Mimische also einerseits und das Dramatische im engern Wortsinne andererseits dürfen ohne Weiteres von Jedem gefordert werden, der überhaupt die dramatische Schriftform gewählt hat. Ob nun aber Plato wirklich diese Forderungen an sich gestellt, und in welchem Sinne er dieselbe zu erfüllen gewusst habe, darüber werden wir jetzt wohl kaum noch weitläuftige Untersuchungen anzustellen nöthig haben.

Denn schon was zunächst das Mimische, d. i. die handelnden Personen selbst, sowie den Ort nnd die Zeit ihrer Handlung in Plato's Dramen betrifft, wer, der nur überhaupt Sinn und Verständniss für derartige Zeichnungen besitzt, hätte an den platonischen nicht zu allen Zeiten die innere Lebenswahrheit und Wärme ihres Gehalts, die graziöse Feinheit und Einfalt, das Geschmackvolle ihrer Formen, die bestimmte Eigenthümlichkeit jeder einzelnen unter ihnen, und deren abwechselnde Mannichfaltigkeit unter einander bewundert? Wer einen platonischen Dialog mit Aufmerksamkeit gelesen hat, Dem pflegen die einzelnen Figuren derselben mit einer solchen Anschaulichkeit vor Augen zu stehen, als habe er sie auch schon sonst einmal in der Wirklichkeit des griechischen Lebens angetroffen, er pflegt sie nicht wieder zu vergessen, nachdem er sie überhaupt einmal begriffen hat; so sehr besitzen sie innere Möglichkeit in sich selbst, und in ihrer Darstellung eindringliche Deutlichkeit. Dazu bilden sie auch zusammengenommen ein ziemlich buntes und abweichendes Heer von Einzelgestalten, bei denen sich mehr denn Eine lehrreiche Vergleichung derselben unter einander darbietet, und bei denen diese namentlich

dadurch auch noch erleichtert wird, dass, wie Ein gemeinsames wohlbekanntes Mass für sie Alle, die Eine Figur des Sokrates fast ausnahmslos durch alle Dialoge hindurchgeht. Einen schwachen Begriff von allen diesen Eigenthümlichkeiten der platonischen Mimik bekommt man nun freilich auch dann schon, wenn man auch nur die gewöhnlichen Prosopographiae Platonicae[1]), sei's in den eigends hierzu bestimmten Werken, sei's in den platonischen Ausgaben, Uebersetzungen und Einleitungsschriften liest. Aber der volle tiefe Eindruck hiervon wird doch nur Demjenigen zu Theil, der dieselben in den platonischen Schriften selbst fortdauernd zu studiren nicht müde wird. Giebt es doch auch in der That kaum eine anziehendere Unterhaltung, als sich mit dieser Welt bekannt zu machen, die die Bücher des Plato bevölkert, die ihren Mittelpunkt in der so anziehend und bedeutend geschilderten Person des Socrates hat, die aber auch sonst noch reich an mancher anziehenden Gestalt ist, und die selbst in ihren „schlechteren Characteren" noch immer ein erhebliches, zum mindesten pathologisches Interesse zu erregen weiss.

Und etwas ganz Aehnliches wie von dem Mimischen gilt dann auch zweitens von dem dramatischen Verlauf in Plato's Werken. A. W. Schlegel[2]), Solger und andere Aesthetiker haben es oft versucht, Dasjenige, worin das Wesen dieses Letzteren besteht, in seiner ganzen Allgemeinheit zu definiren. Schlegel bleibt dabei bei der Bemerkung stehn, der dramatische Verlauf im Allgemeinen bestehe in Nichts anderem, als darin, dass an den handelnden Personen selbst — das Ende gegen den Anfang gehalten, sich etwas Wesentliches und Entscheidendes, und zwar in wohlerklärbarer und begreiflicher Art verändert haben müsse. Und so unbestimmt und nichtssagend auf

1) Ausser Groen van Prinsterer's Platonica prosopographia. Lugduni Batav. 1823. sind hier besonders die bekannten Werke von Stallbaum, Steinhart und Susemihl auszuzeichnen. Die Arbeit von Taine de personis Platonicis Paris 1853. ist mir leider nicht zu Gesicht gekommen. Für Socrates kann man namentlich auch Munk's „natürliche Ordnung der plat. Schriften" (Berlin 1857.) wenigstens als Ausgangspunkt benutzen.

2) Beispielsweise erläutert Schlegel seine Ansicht am platon. Hippias. Näheres über ihn und Solger s. u.

den ersten Blick diese Bestimmung auch erscheinen mag: ich glaube nichtsdestoweniger, dass sie alles Nöthige enthält, was über diesen Punkt in ganzer Allgemeinheit gesagt werden kann. Jedenfalls in diesem Sinne verstanden, eignet ein ächtdramatischer Verlauf, wenn schon nicht allen in gleich hohem Grade, so doch in gewisser Weise allen platonischen Schriften. Bei wie vielen ist nicht doch, und zwar in augenscheinlichster Weise das Ende ganz anders, als wie der Anfang nicht nur selbst war, sondern auch nur das Ende erwarten liess. Eine der gewöhnlichsten Formen, in welcher Dies geschicht, ist z. B. die, dass Einer oder Mehrere der Unterredner entweder Anfangs den Wahn eines ihnen zukommenden Wissens hegen, das sich dann im weiteren Verlauf als ein nicht stichhaltiges erweist, oder auch durch diesen in sich ein Wissen nachgewiesen bekommen, dessen sie sich Anfangs nicht bewusst gewesen waren. Und wie gelegentlich und natürlich pflegt dabei ausserdem der erste Ausgangspunkt gewählt, wie frei und ungezwungen die von hier aus sich entwickelnde Bewegung, wie überraschend und anregend oft das Ende der platonischen Dramen zu sein.

Indessen Alles, wodurch wir bisher unsere Bewunderung für das Mimische und Dramatische in Plato's Werken an den Tag gelegt haben, gilt doch immer nur unter einer doppelten, stillschweigend von uns gemachten Vorraussetzung, unter der Voraussetzung nämlich einmal, dass das Mimische in Plato's Werken nicht als deren hauptsächlichster Zweck, noch auch nur irgend wie als ein, wenn auch nebengeordneter Selbstzweck anzusehn, und sodann zweitens, dass das Dramatische in ihnen nicht nach dem allgemeinen Maassstabe gewöhnlicher Dramatiker, sondern vielmehr nach einem ihnen specifisch eigenthümlichen Gesichtspunkte zu beurtheilen sei. Denn allerdings, wenn wir das Eine oder das andre dieser zwei Stücke irgendwie in Zweifel zu ziehen genöthigt wären: wir würden eben dann auch nicht umhin können, unser bisheriges Lob um ein Erhebliches herabzustimmen, ja vielleicht sogar in einen directen Tadel zu verwandeln haben. Denn man beachte doch nur, welchen Eindruck das Mimische nothwendig auf das hervorbringen würde, falls wir es einmal allen Ernstes als hauptsächlichsten oder nebengeordneten Selbst-Zweck betrachteten. Man

vergleiche doch nur einmal etwas genauer die gewöhnlichen Dramen mit denen des Plato: und man wird in letzterer Beziehung überall mehr auf die Wahrnehmung von Differenzen als von Uebereinstimmung geführt werden, in der ersteren aber die Behandlungsart des Plato dann nicht anders als nur einförmig und spärlich nennen können. Es versteht sich von selbst, dass hiermit auch nicht das Allergeringste nur von dem zurückgenommen werden soll, was wir soeben erst zum Lobe des Dramatischen und Mimischen bei Plato gesagt haben. Vielmehr wir dürfen unsre Ansicht auch hier noch einmal dahin aussprechen, dass falls man nur Plato's eigenthümliche Zwecke mit in Anschlag bringt, seine dramatische und mimische Kunst sich kühn mit den besten Meistern aller Zeiten zu messen vermag. Aber allerdings die strenge und fortdauernde Vergegenwärtigung jener Zwecke müssen wir nun auch wirklich voraussetzen dürfen, wenn wir unser vorhin ausgesprochenes Urtheil in Betreff des Mimischen wie Dramatischen sollen aufrechterhalten können. Denn ohne dem würden wir das Mimische bei Plato nicht sowol fein als dürftig und unbestimmt, nicht sowol einfach als eintönig nennen zu müssen glauben, und auch das Dramatische würde uns nach allen Seiten hin unbefriedigt lassen: eine so grosse Gleichförmigkeit und Reservation scheint uns Plato's Behandlungsart in beiden Stücken an den Tag zu legen. Nun aber führt auch glücklicherweise auch nicht das Geringste in Plato's Schriften selbst auf die Rechtfertigung einer derartigen Auffassung hin, vielmehr wird eine nach allen Seiten hin unbefangene und eindringende Betrachtung der platonischen Schriften meines Erachtens zu keinem andern Resultate als zu der Einsicht führen, dass wie das Mimische bei Platon ganz und gar nur als ein dem dramatischen Zwecke dienendes Mittel erscheint, so dieser Zweck selbst wieder auf das Eigenthümlichste durch die nähere Beschaffenheit des Inhalts bestimmt ist. Auf die Betrachtung dieses Letztern werden wir daher auch jetzt noch etwas näher einzugehen haben, da eben nur dadurch auch das Mimische und Dramatische bei Plato in seiner wahren Bedeutung, an sich und im Verhältniss zu einander, eingesehen werden kann.

Damit treten wir denn nun aber auch zugleich schon an

das zweite der vorhin von uns an den platonischen Schriften unterschiedenen Merkmale heran, und auch in Betreff Dieses zweifle ich nun nicht, dass dasselbe sich an den platonischen Schriften mit gleicher Evidenz und Universalität, wie deren dramatische Form, auch schon auf den ersten Anblick herausstellt. Denn dass ein solcher Inhalt, wie der in den platonischen Schriften behandelte, wie die in diesen angestellten Erörterungen über die Begriffe der Freundschaft und Liebe, des höchsten Gutes und der Tugend, der Wissenschaft und der Sprache, des Eins und des Seienden, der Beredsamkeit, Rhetorik und Sophistik, sowie endlich der Seele, der Natur und des Staates, dass solche Erörterungen, sage ich, philosophischer Natur seien, das wird doch wohl keiner ernstlich in Abrede zu nehmen geneigt sein, mag sein Begriff von Philosophie übrigens auch ein noch so enger und noch so sehr von der platonischen Auffassung abweichender sein. Höchstens nur noch in Betreff der Apologie könnte in dieser Beziehung ein Zweifel entstehen, sofern nämlich Diese doch sich allzu offenbar als eine Gelegenheitsschrift im praktisch-persönlichen Interesse des Socrates, oder besser noch als eine einfache biographische Erinnerung an Diesen zeigt. Indessen auch Diese fügt sich doch jedenfalls in sofern ungesucht in die Reihe aller übrigen ein, als in ihr eben derselbe Philosoph, den wir aus den übrigen Schriften kennen, redend, und zwar redend und sich verantwortend über das Ganze seiner philosophischen Lehrthätigkeit eingeführt wird. Jedenfalls in einem etwas allgemeineren Sinne kann man daher ausnahmlos allen platonischen Schriften einen philosophischen Inhalt vindiciren.

Eben diese Thatsache braucht denn nun aber auch in der That nur einfach ausgesprochen zu werden, und man hat damit sofort schon auch den Grund angegeben, der zunächst dem Dramatischen, und in Diesem mittelbar denn auch weiter dem Mimischen die eigenthümliche Gestalt gegeben hat, in welcher wir Beides beim Plato sehn. Denn man durchdenke doch nur den Begriff eines philosophischen Dramas einigermassen ernstlich, man vergegenwärtige sich doch nur einmal den Antagonismus, in welchem doch auch nicht nur für eine oberflächliche Betrachtungsart die beiden Seiten stehen, welche durch diesen Begriff zur Einheit zusammen gefasst werden sollen, die Philosophie

nämlich einerseits, in ihrer universalisirenden, von der concreten Form abstrahirenden, ja dieselbe sogar durchbrechenden Richtung, und die dramatische Kunst andererseits in ihrer individualisirenden, und die Form zur Schönheit verklärenden Art, — und man wird die Singularität eines solchen philosophischen Dramas nicht mehr zu unterschätzen geneigt sein, man wird sich nicht mehr wundern über die wesentlichen Differenzen, die zwischen einer solchen und jeder andern gewöhnlicheren Art des Dramas entdeckt werden mögen. Vielmehr so einleuchtend es auch schon hiernach einerseits sein wird, dass unmöglich jede beliebige Philosophie die dramatische Form zu ihrer Ausdrucksart wählen kann, so gewiss ist es auch anderseits, dass auch das Drama seinerseits sich ganz erhebliche Abweichungen von seiner sonst gewöhnlichen Behandlungsart gefallen lassen muss, wenn anders es überhaupt zu einem angemessenen Organ für philosophische Mittheilung werden soll. Und eine derartige Singularität in dramatischer Hinsicht zeigt sich denn nun auch wirklich an den platonischen Schriften in einer fast unübersehbaren Deutlichkeit. Sie zeigt sich zunächst schon in der ziemlich nachlässigen Art, mit welcher Plato — verglichen mit gewöhnlichen Dramatikern — alles auf die Zeit- und Ortsbestimmungen seiner Handlungen Bezügliche [1]) behandelt hat.

1) Wo Plato nähere Andentnngen üher Ort und Zeit seiner Dramen giebt, sind sie durchgehends angemessen nnd ansprechend, und oft enthalten sie auch sehr sinnreiche Beziehungen zu der Handlung selhst, auf welche man namentlich in nenerer Zeit eine sehr bedeutende Aufmerksamkeit gewendet hat. Dabei vergesse man nun aber doch anch nicht, nicht nnr, dass Plato es keineswegs überall für nöthig befunden hat, derartige Andeutungen einzustrenen, sondern auch dass selbst die gegebenen im Grunde doch nnr sehr einfach und nahe liegend sind, so dass man also hierin weniger die Erfindungsgahe des Plato zu bewundern hahen wird, als vielmehr nnr seine Kunst, auch das Triviale edel zu hehandeln und an das Nächstliegende seine besonderen Zwecke anzuschliessen. Auch auf die Zeitdaner nnd Zeiteintheilnng seiner Stücke scheint er mir nnr selten eine hesondere Reflection gerichtet nnd ebenso nur selten den Versueh gemacht zu haben, den gewählten Zeitpunkt mit Zeitereignissen und Verhältnissen von allgemeiner Bedeutung in Beziehnng zu setzen. Schon aus diesem Gesichtspunkte allein würden sich daher anch leicht Plato's hekannte Anachronismen begreifen lassen, selhst wenn nicht Göthe's Wort, dass alle Poesie sich eigentlich in Anachronismen

Eine solche Nachlässigkeit erklärt sich aber eben auch auf das Allereinfachste aus der besondern Natur seiner Dramen, für deren der theoretischen Welt, dem Reiche des Wissens und der Philosophie angehörige Handlungen und Schicksale alles Temporäre und Lokale zum Mindesten eine zurücktretende Bedeutung besitzt. Sie zeigt sich nicht minder in einer gewissen Reservation und Beschränkung in Betreff der handelnden Personen, welche mir beim Plato eben so sehr unabläugbar als selbstauferlegt zu sein scheint, unableugbar, mag man nun auf die Zahl und Wahl oder auch auf die Characterzeichnung der bei ihm vorkommenden Figuren [1]) blicken, selbstauferlegt, aber

---

bewegt, auch hier anwendbar wäre, und wenn nicht ausserdem Plato hinter diesen Anachronismen in der Regel noch ganz besondere Andeutungen absichtlich versteckt hätte.

1) Ueber diese und ähnliche Zahlenverhältnisse an den platonischen Dialogen hat man auch in neuerer Zeit noch mancherlei Betrachtungen anstellen zu können geglaubt, wie dies namentlich von Solger (s. u.) und Thiersch (a. a. O.) geschehn ist. Ich will nicht bestreiten, dass darin einzelnes Richtige und Beachtenswerthe beigebracht ist. Aber unter keinen Umständen darf man hierin doch eine besondere Reflection oder wohl gar ein tiefer liegendes Geheimniss der Kunst und Symbolik als zu Grunde liegend voraussetzen. Auch ist es wegen der stummen Personen, deren Anwesenheit aber doch angedeutet wird, oft schwer und unmöglich, mit ganzer Genauigkeit die Zahl der zu einem Stücke gehörigen Personen zu bestimmen. Jedenfalls aber ist diese Anzahl in den meisten Stücken — auch nach antiken Maasstäben — eine sehr mässige zu nennen. Dazu begleitet uns die Eine Figur des Socrates — mit einer einzigen Ausnahme — durch alle Schriften hindurch. Und auch sonst hat sich die Wahl der Unterredner doch immer nur in einem nicht allzuweit umschriebenen Kreise gehalten. Sind es doch durchgehends Personen, die durch Meinung oder Gesinnung oder sonstwie ein unmittelbares Interesse für die Philosophie darbieten. Abgesehn hiervon aber ist denn doch auch die Characterzeichnung dieser Figuren selbst eine reservirte, zum Theil selbst einseitige zu nennen. Beide Eigenschaften rühren aber gewiss nicht aus dem Unvermögen, sondern von einer bewussten Absicht des Plato her. Die Characterzeichnung seiner Personen soll die Handlung seiner Dramen erklären und begründen, aber nicht von dieser ab und auf sich allein die Aufmerksamkeit ziehen. Darum ist sie denn auch zwar durchgehends gehaltvoll, aber doch nur selten auch äusserlich auf einen grossen Umfang ausgedehnt. Auf den platonischen Gestalten insgesammt liegt ein so feines, zartes Colorit, sie alle sind so leicht hingeworfen und skizzirt, dass, wer über sie berichten will, selbst bei dem besten Willen und

sofern Plato in einzelnen mimischen Zügen allzu sehr verrathen hat, welche hohe Meisterschaft der Kunst ihm auch nach dieser Seite hin zu Gebote stand, um nicht — wenigstens in den

---

Geschick oft der Gefahr unterliegt, die Linien derber bervorzubeben, als es Plato selbst gethan und aucb sonst die Bilder zwar handgreiflicher zugleich doch aher auch weniger platonisch zu machen. Ebenso haben denn auch nicht selten die Berichterstatter sich in der Lage befunden, aus ein Paar hingeworfenen Worten des Plato ganze Seiten ihrer mimischen Beschreibungen herauszuspinnen. So einfach, fein und intensiv sind die mimischen Künste des Plato! Er weiss Grosses durcb kleine Mittel zu erreichen. Er weiss sich überall selbst in der Gewalt zu behalten. Er zeigt sich grade in der Beschränknng als Meister, und trägt Sorge dafür, dass wir seine Mittel nicht für den Zweck selbst balten. Darum entbehren seine Personenschilderungen denn auch nie einer sachlich-wissenschaftlichen Unterlage, wovon man sich am besten überzeugen kann, wenn man gerade solche Charaktere sich vergegenwärtigt, in Betreff deren Plato seinem Leser augenscheinlich einen entschiedeneren Affect, sei es der Ab- oder Zuneigung, sei es der Bewunderung oder Veracbtnng einflösen will. Denn grade an diesen zeigt er so recbt seine weise und zurückhaltende Ueberlegnng. Wen unter allen Menschen hätte Plato mehr geliebt und bewundert als den Socrates und gewiss auch! er hat Alles getban, was in seinen Kräften stand, um uns sein Characterbild vollständig und eindringlich genug vor Augen zu stellen. Aber wodurch allein erreicht er doch diese Wirkung auf uns? Etwa dadurch, dass er nns bei lang ausgesponnenen Schilderungen festhält, die weiter überhaupt keinen Zweck hätten, als den der Personencharacterisirung? Oder nicht vielmehr dadurch, dass er uns die Persönlichkeit des Socrates durchgehends hingegeben an die Philosophie, die Philosophie fast ganz und gar gebunden an die Persönlichkeit des Socrates zeigt. Er giht seiner Characterschilderung des Socrates Relief durcb die an sie geknüpfte Entwickelung seines Systems, und Dieser wiederum verleiht er persönliches Leben durch ihre Darstellung am Character des Socrates. So bindet die philosophische Mimik des Plato auf das Innigste Persönliches und Sachliches, Kunst und Wissenschaft aneinander, und grade dadurch nur erreicht er das hohe Interesse, das er uns auch für die Person des Socrates abzugewinnen weiss. Und ebenso welche intensive Verachtung legt er gegen solche Creaturen, wie Kallikles und Aehnliche an den Tag: und doch wie weit ist ihre Characterisirung durchgehnds davon entfernt, zu einer rein persönlichen Satire, wohl gar nach der ausgelassenen Art der alten Komödie zu werden. Sehr treffend bemerkt in dieser Beziehung unter Andern auch van Heusde Initia philosophiae Platonicae ed. 2. p. 185 „risum nobis excitat inter legendum Lucianus, haud secus atque Aristophanes: in Platone legendo subridemus". Woher aber kommt dies, als weil beim Plato durchgehends auch in seinen komischen Schilderungen die rein sachlichen Motive durchblicken,

meisten Fällen — da, wo wir solche Kunst bei ihm in zurückhaltender und selbst einseitiger Weise gehandhabt finden, eine bewusste Absicht hierfür bei ihm voraussetzen zu lassen. Der

die seine Polemik und seinen Spott inspiriren. Was bei Plato verspottet wird, sind nicht sowohl die einzelnen Personen an sich, als sofern sie zuvor „zum Stellvertreter einer ganzen Genossenschaft gesalbt sind“, wie Platen in seinem romantischen Oedipus (V. p. 177.) sich ausdrückt, ein dem Plato nicht nur in seinem Namen verwandter Dichter. Und hierin liegt denn freilich einerseits die allerintensivste Verstärkung, die die platonischen Angriffe erfahren konnten. Andrerseits kommt in dieselben dadurch denn aber auch ein über alles rein Persönliche hinausstrebendes und in sofern versöhnendes Element hinein. Aristophanes will seine Gegner moralisch vernichten, so oft er überhaupt noch etwas anderes mit ihnen will, als über sie lachen. Der platonische Socrates dagegen ist menschenfreundlich genug, um selbst an seinen Feinden das gute Moment und die Wahrheit aufzuspüren und hervorzuheben. Er lacht daher auch nie über sie, um des blossen Lachens willen. Selbst wo er die Waffe der Ironie und des Spottes gegen sie schwingt, geschieht dies doch nur, um entweder sie selbst oder doch an ihnen sich und Andere moralisch zu bessern und intellectuell zu belehren. Wie boshaft sind oft selbst die scheinbaren Loheserhebungen, mit denen Aristophanes die Opfer seines Witzes schmückt, ehe er sie schlachtet. Wie gutmüthig ist dagegen z. B. selbst der Arroganz eines Protagoras und Gorgias gegenüber die Ironie des platonischen Socrates; und in ihr selbst weiss er seinen Gegnern unvermerkt die positiven Mittel zu ihrer eigenen Besserung und Belehrung beizubringen. Kurzum: bei einem correcten Leser des Plato kann Alles, was Plato zur Schilderung seiner Personen beibringt, nur dazu dienen, um dessen Aufmerksamkeit für die von Jenen verhandelten Sachen anzuregen, und wach zu erhalten, sein Verständniss für dieselben zu beleben und zu schärfen, seine Aneignung zu erwärmen, seine Anstrengung auch wohl gelegentlich einmal durch heilsame Erholung zu unterbrechen: keineswegs aber ihn von den Sachen selbst abzuziehen, für sich allein fest zu halten, oder sonstwie zu zerstreuen. Ein solcher Leser wird daher denn auch nicht sowohl da nach einem besonderen Erklärungsgrunde fragen, wo er das Mimische einmal spärlich behandelt zu sehen glaubt, als vielmehr da, wo es allzu üppig und selbstständig herauszutreten scheint. Denn jenes Erstere muss ihm als das Normalverhältniss, dies Zweite dagegen als die noch erst durch besondere Umstände zu rechtfertigende Ausnahme erscheinen. Er wird das Mimische nicht für die äusserliche, und daher im Grunde doch immer eigentlich nur störende „Einkleidung“ oder „Ausschmückung“ der platonischen Gedanken halten. Aber eben so wenig wird er denn auch das Mimische zum Selbstzwecke der platonischen Schriften machen, und wäre es auch nur in der Weise, in welcher es z. B. Munk nach dem Grundgedanken seiner Schrift: „Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, 1857,“

Grund dieser Absicht wird aber gleichfalls Niemandem verborgen sein können, der sich nur darüber nicht täuscht, dass noch in ungleich geringerem Grade als bei andern Dramen die einzelnen Figuren eines philosophischen Dramas um ihrer selbst willen da sind. Sie zeigt sich dann vor Allem auch an der ganzen Beschaffenheit der eigentlichen Handlung selbst, die auch nicht nur darin ihre ganz specifische Eigenthümlichkeit verräth, dass wir nicht so leicht im Stande sind, sie unter die von den gewöhnlichen Dramen abstrahirten Kategorien zu subsumiren, und somit also z. B. als tragisch oder komisch u. s. w. zu bezeichnen, sondern ausserdem auch noch in einer Reihe anderer Eigenthümlichkeiten, die gemeinsam alle darin ihren Grund haben, dass die Exposition der platonischen Dramen die eines wissenschaftlichen Problems, ihre Verwicklung die allmälige Auseinanderlegung der in ihm involvirten Schwierigkeiten und Bedenken (*ἀπορίαι*), endlich aber ihre Lösung die doch wenigstens irgendwie beschaffte und beschaffene Erledigung desselben sind. Sie zeigt sich endlich aber auch noch in Einem Momente, dessen Bedeutung mancher moderne Beurtheiler vielleicht gering anschlagen wird, dessen Vorhandensein an den platonischen Schriften einem antiken Auge aber vielleicht als die erste und

---

thut. Er wird schon nicht in Ritters Auffassung einstimmen können, nach welcher bei Plato die „zwei Bestandtheile seiner künstlerischen Fertigkeit, das Mimisch-Dialogische“ einerseits, und „die dialektische Behandlung philosophischer Gegenstände“ anderseits, theils in einem nur äusserlichen Zusammenhange mit einander, theils sogar in einem fortlaufenden Antagonismus gegen einander stehn sollen. (Gesch. d. Philos. II. p. 174 seq.) Noch viel weniger kann er sich Prantls (Geschichte der Logik im Abendlande I. p. 61. 68.) ungerechten Tadel aneignen, auf den wir später noch einmal zurückkommen werden. Aber auch die panegyrische Weise muss er misbilligen, nach welcher selbst bei C. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl u. A., die sich doch sonst im Ganzen ein so grosses Verdienst um genauere Erkenntniss der platonischen Mimik erworben haben, diese nicht selten, wenn auch gewiss gegen die Absicht der Genannten, so doch thatsächlich, als Selbstzweck der platonischen Darstellung erscheint. Auf die nähere Begründung und Vertheidigung dieser unserer Ansicht über das Mimische beim Plato können wir freilich hier nicht eingehen, auch das Angeführte wird indessen schon die Ueberzeugung hervorrufen können, dass wir nicht ohne Rücksicht auf fremde Meinungen die eigne ausgesprochen.

wesentlichste Differenz zwischen diesen und andern Dramen entgegengetreten sein mag, und das sich auch am Einfachsten nur als eine, wenn auch nicht unausbleibliche, so doch allerdings naheliegende Folge des philosophischen Inhalts auffassen lässt.

Dieses Moment ist nun aber kein andres, als die prosaische Diction, das dritte Merkmal der platonischen Schriften also, auf dessen Betrachtung wir hier unmerklich von der des zweiten übergeführt werden. So wenig nun aber auch in Betreff dieses der Nachweis seines thatsächlichen Vorhandenseins noch irgend eines weiteren Wortes bedarf, so bedeutsam sind nichtsdestoweniger doch die Folgen, die auch hierin schon wieder — zumal für eine antike Auffassung — gegeben zu sein scheinen. Denn weil die platonischen Schriften in prosaischer Diction abgefasst sind, darum fehlt ihnen der Chorgesang, fehlt ihnen die Möglichkeit und der Anlass zunächst der musikalischen Begleitung, dann aber auch weiter und zwar schon deswegen der wirklichen Aufführung überhaupt. In ihnen haben wir es sonach also mit dem für alle Zeiten nachdenkenswerthen, für das Alterthum aber ganz besonders auffallenden Begriff eines nur für die Lectüre bestimmten Drama's zu thun. Mit diesem Begriff glauben wir nun aber in der That den bedeutsamsten Schlüssel bezeichnet zu haben, zur Erkenntniss wie aller den platonischen Schriften an sich zukommenden Eigenthümlichkeiten so auch aller ihrer bereits erörterten Abweichungen von den sonst gewöhnlichen Formen des Drama's. Vor Allem begreifen wir jedenfalls Das schon hieraus, dass die Absicht des platonischen Drama's nicht nothwendig schon bei einer einmaligen Vergegenwärtigung erreicht und erreichbar zu sein braucht, ohne dass wir deswegen sofort einen Tadel gegen Plato erheben dürften. Weil die platonischen Dramen überhaupt nur für die Lectüre bestimmt sind, weil sie somit ungleich leichter als wirklich für die Aufführung bestimmte Dramen in wiederholten Malen vergegenwärtigt werden können, darum ist es ihrem Urheber erlaubt, zur Erreichung seiner mit ihnen betriebenen Absichten auch allen Ernstes auf eine derartige Wiederholung als eine unerlässliche Forderung zu rechnen. Das ist unmittelbar nur eine Folge ihrer prosaischen Diction, die ihrerseits

selbst wieder nur eine Consequenz ihres philosophischen Inhalts ist, und wie jene daher auch als Mittel zur Erreichung der aus diesem sich ergebenden eigenthümlichen Absichten dient.

So stellt sich uns also jetzt nach allem bisher Besprochenen der philosophische Inhalt als das für die platonischen Schriften nach allen ihren Seiten hin Entscheidende, gleichsam als das innerlichste Merkmal derselben heraus, von dem die beiden andern selbst nur wieder als mehr äusserliche Folgen abhängen. Denn durch ihn war, wie wir bis jetzt gesehn haben, nicht nur die eigenthümliche Bestimmtheit ihrer dramatischen Form, sondern ebenso auch die Wahl der prosaischen Diction überhaupt bedingt und gegeben. Nach dieser doppelten Seite hin werden wir jetzt nun aber auch noch weiter unsere begonnene Betrachtung zu vervollständigen haben, sofern wir nämlich jetzt auch noch das nachzuweisen versuchen, dass nicht nur die eigenthümliche Bestimmtheit seiner Prosa, sondern ebenso auch die Wahl der dramatischen Form bei Plato durch den philosophischen Inhalt seiner Schriften bedingt gewesen ist. Beides wird uns, wenn wir nicht ganz irren, einen nicht unerheblichen Schritt weiter führen in der Erwägung der allen platonischen Schriften gemeinsam zukommenden Eigenthümlichkeit.

Was nun aber zunächst den ersten jener beiden Punkte, die nähere Beschaffenheit der platonischen Prosa betrifft, so können wir in Betreff dieser nicht anders als mit der — leider nicht müssigen — Klage beginnen, dass dieselbe zwar zu allen Zeiten viel bewundert, oft sogar übertriebener und thörichter Weise als ein Muster aller Prosa gefeiert, ungleich seltener aber doch wirklich verstanden, und auch überhaupt nur eingehender geprüft worden ist. Auch die gegenwärtige platonische Litteratur zeigt in dieser Beziehung nur eine beklagenswerthe Dürftigkeit, und wer daher jezt nichtsdestoweniger im Allgemeinen über die platonische Prosa zu reden versucht, der findet hierüber nichts weiter als eine nicht einmal allzugrosse Anzahl völlig zerstreuter Materialien [1]) vor, abgesehn davon be-

1) Diese finden sich — um früherer, zum Theil aber werthvollerer Arbeiten nicht zu gedenken — aus der nach Schleiermacher'schen Periode zerstreut in Commentaren, Grammatiken (so namentlich z. B. bei Mathiae),

tritt er aber ein so gut wie noch völlig unangebautes Terrain, wesswegen denn auch wir uns auf demselben eben nur so lange aufzuhalten gedenken, als es durch den Zusammenhang unserer Untersuchung schlechthin geboten zu sein scheint. Eins mögte sich nun aber doch auch jetzt schon als das Allgemeinste hinstellen lassen, aus dem allen übrigen der Platonischen Prosa nachgesagten Eigenthümlichkeiten, die und sofern sie ihr wirklich zukommen, sich ungesucht müssen ableiten lassen können, und eben dies Eine ist es auch nur, worauf es uns in dem gegenwärtigen Zusammenhange ankömmt. Kein andres Wort bezeichnet nämlich so umfassend und so treffend zugleich die allgemeinste Eigenart der platonischen Prosa, als wenn man sie als eine philosophisch-dramatische bezeichnet. Denn in diesem Worte ist es versucht, jene ihre ganz eigenthümliche Mittelstellung zu bezeichnen, kraft welcher sie sich durch das Moment ihres philosophischen Inhalts veranlasst, von der poetischen Diction der gewöhnlichen Dramen ebenso sehr entfernt, als wie wegen ihrer dramatischen Form von der gewöhnlichen Prosa, durch Jenes aber wiederum der Prosa, durch Dieses der Poesie sich annähert. In diesem Worte ist aber auch nicht nur die in Frage stehende Erscheinung genannt, sondern zugleich auch ohne Weiteres deren tiefer liegender Grund bezeichnet. Der philosophische Inhalt ist es, der durch das Medium der von ihm bestimmten dramatischen Form hindurch auch die platonische Diction bedingt hat. Daher stammt ihr diese — bisher noch lange nicht in ihrem ganzen Umfange erkannte — bunte Vielgestaltigkeit, die fast gleichen Schritt hält mit der sie bedingenden Vielgestaltigkeit der platonischen Mimik selbst[1]).

---

sprachphilosophischen Werken, und solchen Monographien wie die von Wiedasch de Platonis dicendi genere. Ilefelder Programm. 1836. Lange de compositione periodorum imprimis Platonicarum. Breslauer Progr. 1843. Braun de hyperbato Platonico. Culmer Programme. 1847. 1853. Engelhardt Anacoluthorum Platonicor. spec. 3. Gothaer Progr. 1834. 1838. 1845. und de periodorum Platonicarum structura 1853. Kahlert Plato's philos. Kunstsprache u. A. Ausserdem kann hier noch Ast's Lexicon Platonicum. Leipz. 1834. genannt werden, gegenüber welchem weder Grossmann specim. lexic. Plat. Altenb. 1838., noch Mitchell Index Graecitat. Platon. Oxf. 1832. Bedeutung zu haben scheinen.

1) Wir erinnern hier vorläufig an die auch in rein formeller Hinsicht

Daher stammt ihr dieser zu Anakoluthien so geneigte Periodenbau, der, so unpassend er mir in jeder andern, namentlich auch rhetorischen und historischen Schrift erscheinen würde, mir doch so natürlich in einer Schriftart zu sein scheint, die das freilich künstlerisch behandelte Abbild der mündlichen Rede sein will. Daher endlich stammen ihr auch sonst noch so manche Eigenthümlichkeiten in Numerus und Wortausdruck, die leichter im Einzelnen aufzuzeigen, als im Allgemeinen zu benennen sind, die darin aber alle ihren gemeinsamen Grund haben, dass wir es bei Plato mit den reichen Abwechselungen des Dramas, und zwar näher eines um philosophische Angelegenheiten sich drehenden Dramas zu thun haben.

Aber woher kam Plato denn nun doch überhaupt zu seinem Gedanken eines philosophischen Dramas? mit anderen Worten, welche Seite an dem Inhalt seiner Gedanken musste ihm die Wahl grade dieser Darstellungsart wünschenswerth machen? welche Seite an dieser ihm sie als besonders geeignet zum Organ für philosophische Mittheilung erscheinen lassen? Die Beantwortung dieser beiden Fragen ist nun aber in der That sehr leicht, falls man sich nur einmal an Eine Bedingung erinnert, ohne welche ausnahmslos kein Drama zu wirken vermag, und ausserdem zugleich an die vielfältigen Anstrengungen, die Plato in seinen Schriften zur Herstellung eben dieser Bedingung gemacht hat. Jedes Drama fordert nämlich von seinem Leser oder Zuhörer eine frische Regsamkeit der aneignenden, der das Ganze nacherzeugenden, und eben dadurch auch über das Ganze noch sich erhebenden Selbstthätigkeit, wenn anders seine Wirkung überhaupt noch etwas anderes als die kindische Lust an dem blossen Wechsel der vorüberziehenden Gestalten sein soll. Soll noch eine andere Wirkung als Diese erreicht werden, so muss bei jedem Drama der Leser oder Zuhörer aus

---

so sehr verschiedene Art, in welcher z. B. Socrates, die einzelnen Sophisten und andre Unterredner, wie namentlich im Symposium sprechen, an jenen gegen Lysias und Andre geübten Humor der mimischen Parodie, der völlig seines Gleichen etwa nur in den Hauff'schen „Mann im Monde“ und dessen Beziehungen zu Clauren hat, sowie endlich in dem feinen, hier und da aber doch auch unabläugbaren Durchblicken von Provincialismen, Dialektverschiedenheiten u. Ä.

dem Einzelnen das Ganze, und in dem Gedanken des Ganzen den Sinn und die Absicht des Dichters herauszufinden wissen. Damit tritt er denn aber auch ganz ohne Weiteres in eine Art von Wechselbeziehung zu dem Dichter. Zwischen ihm und diesem knüpft sich eine Art von Gespräch an, das mittelst des Dramas selbst geführt wird, und in welchem nicht nur der Dichter Jenem gleichsam auf seine Fragen seinen Sinn mitzutheilen, sondern eben durch diese Antworten in Jenem dann auch wieder von Neuem weitere Fragen anzuregen vermag. Ein solches — gleichsam hinter den Coulissen und doch auch wiederum nur durch das vor diesen Gespielte geführte — Gespräch zwischen Dichter und Hörer vollzieht sich streng genommen, wenn auch vielleicht unwillkührlich und uns selbst unbewusst jedes Mal, so oft ein Drama seinen vollen Eindruck auf uns hervorbringt. Dadurch allein kommt das bedeutungsvolle De te narro zu Stande, das ausnahmslos in der Absicht jedes Dramas liegt, weil ohne dies schlechterdings kein Drama überhaupt irgendwelche Absicht erreichen, irgendwelche Wirkung hervorbringen kann. Dadurch allein wird jedes Drama, gleichviel mag es nun wirklich aufgeführt oder nur gelesen werden, zu einem so äussert wirksamen und tief bedeutsamen Mittelding zwischen unmittelbarer mündlicher und gewöhnlicher schriftlicher Mittheilung. Von jener unterscheidet es sich durch das zur Vermittlung zwischeneintretende Drama selbst und durch die planvolle Leitung, die durch dasselbe hindurch der Dichter auszuüben vermag. Von dieser aber durch die Art, wie es sich unmittelbar und persönlich an jeden Leser oder Hörer zu wenden, und diesem das Mitgetheilte auf's Eigenste zuzueignen vermag. Alles dies liegt meines Erachtens in dem allgemeinen Wesen des Dramas überhaupt — und dass nun eben diese Seite an dem Letzteren es ist, die seine Anwendung für philosophische Gegenstände dem Plato so angemessen erscheinen lassen musste, das unterliegt keinem Zweifel. Jede Philosophie wird eine dramatische Mittheilungsart, wenn anders sie dieselbe nur für möglich hält, dann auch wohl für die Wünschenswertheste halten. An solcher Möglichkeit konnte aber zumal Plato bei allen Grundanschauungen seines Systems nicht zweifeln, wie wir dies später noch näher einzusehen Gelegenheit finden wer-

den. Und dass er es nicht gethan hat, das beweist uns nun eben auch die vielfältige Anstrengung, die er gemacht, um eine derartige Selbstthätigkeit, wie sie soeben geschildert worden ist, auf Seiten des Lesers hervorzurufen. Denn eben durch diesen Gesichtspunkt, und zwar nur durch ihn allein, erhalten erst jetzt die meisten der bisher erörterten Eigenthümlichkeiten der platonischen Dramatik ihr rechtes Licht. Vor allem gilt dies von der Handlung selbst und ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit in den platonischen Dramen. Denn in Betreff dieser müssen wir — ohne uns dabei der geringsten Uebertreibung schuldig zu machen, behaupten, dass in ihrer ganzen Anlage Plato durch den Gesichtspunkt geleitet worden ist, dass sie nicht sowol als Selbstzweck seiner Darstellung, als vielmehr nur als Organ seines Verkehrs mit dem Leser zu behandeln, uud dass er demgemäss sehr mit Absicht alle diese Sprünge und Wiederholungen, alle diese Auslassungen und Resultatlosigkeiten, ja überhaupt alle jene die Ausstellungen eines gewöhnlichen Lesers herausfordernden Seiten, die wir früher berührt haben, in sie hineingebracht hat, als eben so viele Aufforderungen für seine tiefer eindringenden Leser zu einer nicht bloss äusserlich aneignenden, sondern innerlich reproducirenden, zu einer nicht bloss recipirenden, sondern auch frei ergänzenden Selbstthätigkeit! Zu einer solchen wollte Plato seinen Leser zwingen, darum hat er ganz und gar an sie die Wirkung seiner Dialoge gebunden, hat es gethan mit vollständigster Nichtachtung und Nichtberücksichtigung eines oberflächlicheren Lesers. Daher denn auch Das nach der Absicht des Plato von uns gar nicht als der wahre und eigentliche Dialog, auf den es ihm ankomme, angesehn werden soll, was er als solchen uns zunächst und unmittelbar vorführt, vielmehr derjenige allein, den erst durch dieses ersteren Vermittelung hindurch er selbst mit uns, seinen Lesern, anknüpft. Und ebenso fällt denn auch zweitens auf das Mimische des Plato erst durch diesen Gesichtspunkt das volle Licht. Wir erkennen wenigstens Das jetzt auch in Betreff seiner Figuren sofort, dass ihre ganze Beschaffenheit nicht nur von den gewöhnlichen und offen zu Tage liegenden, sondern ausserdem, und mehr noch als durch diese, von jenen geheimen Rücksichten auf die Selbstthätigkeit des

Lesers abhängig gewesen ist. Um diese anzuregen, hat Plato jene oft so lebendig, individuell, und mit eingreifender Theilnahme an der Handlung geschildert — eben deswegen lässt er sie aber auch nicht selten in so hohem Grade eine zurücktretende, leidende, gleichgültige Rolle[1]) spielen. Denn eben Dieses konnte unter Umständen eben so gut, ja besser noch als Jenes zum gleichen Ziele führen. Die Handlung musste sich offenbar um so eigenthümlicher und wechselvoller gestalten, je eigenthümlicher und hervortretender die in ihr spielenden Figuren waren. Aber eben dies mochte auch keineswegs überall das in der Berechnung und Absicht des Plato liegende sein, oft mochte es ihm vielmehr lediglich nur darauf ankommen, das Räderwerk

1) Man hat auf diesen Punkt oft als wie auf einen Mangel des platonischen Dialogs hingewiesen. So thut dies in besonnener Weise z. B. schon Ritter l. l. p. 178., dagegen mit der ihm eigenen Maasslosigkeit Prantl (l. l. p. 68. not. 27.) indem er sagt: „Das Widerliche" (!) „liegt nicht blos in der Form jener Stellen, wo die Antwortenden bloss wie jene chinesischen Figürchen nickend Ja sagen, sondern auch im Principe darum, weil der Fragende durchweg von vorneherein mit einer Superiorität ausgerüstet ist, für welche der Antwortende allein da ist. Wirklich genussreich ist ein wissenschaftliches Zwiegespräch nur, wenn jeder der beiden Sprechenden zugleich höher und tiefer als der andere steht, z. B. wenn dem Einem das empirische Material und dem Anderen die speculative Gliederung zur Hand ist." Anderseits scheint man mir aber au h zur Rechtfertigung des Plato noch nicht das Richtige und Ausreichende gesagt zu haben. Man muss da zunächst den Umfang, in welchem die Thatsache wirklich besteht, nicht verkennen. Aber man muss dieselbe auch nicht bloss entschuldigen wollen, etwa in der Art, wie Marbach (l. l.) behauptet: „wo Plato recht wissenschaftlich werde, behalte der Dialog nur noch äusserlich — die Eierschale auf dem Haupte der Dioskuren — das Zeichen seines Ursprungs bei." Denn dann ist der Dialog doch überhaupt nur als eine unangemessene Mittheilungsform bezeichnet worden. Ungleich treffender sind Hegel's (Gesch. d. Phil. II. p. 162.) Aeusserungen darüber, dass die Figuren des platonischen Dialogs „plastische Personen der Unterredung" seien, denen es auch nicht bloss darum zu thun sei „pour placer son mot." Indessen auch ihm fehlt doch noch die nachdrückliche Beziehung auf die Selbstthätigkeit des Lesers, in welcher mir doch der entscheidendste Gesichtspunkt hierfür zu liegen scheint. Um so entschiedener konnte Diese von jedem Leser gefordert, um so mehr das erworbene Resultat überhaupt als ein für alle Leser gültiges und Allen verständliches angesehn werden, je weniger die Antwortenden singuläre Charactere mit singulären Meinungen sind.

der Unterhaltung überhaupt nur im Gange zu erhalten auf die einfachste Art, und durch die blosse, scheinbar zugleich so hölzerne und überflüssige Zwischeneinschiebung von Ja und Nein. So nimmt also hiernach selbst diejenige Seite an Plato's Dialogen, die sogar unter seinen Freunden ihm oft den härtesten Tadel zugezogen hat, den Charakter eines wohlüberdachten und berechneten Mittels an.

Wir haben bisher die allen platonischen Schriften gemeinsamen drei Grundeigenschaften zunächst in ihrer Allgemeinheit zu beleuchten versucht. Wir wenden uns jetzt zu den eigenthümlichen Modificationen, denen wir dieselben in den verschiedenen Hauptgruppen unterliegen sehen. Bevor wir indessen hierauf eingehen, können wir uns nicht enthalten, schon hier einige Consequenzen aus dem bisher Erörterten zu ziehen, die die schriftstellerische Absicht des Platon betreffen. Freilich die Weisungen, die Plato selbst uns in Betreff dieser zu geben für gut befunden hat, werden wir erst an einer späteren Stelle, im nächstfolgenden Paragraphen zu besprechen haben. Indessen zur Vorbereitung auf diese spätere Erörterung wird es doch auch schon hier als zweckmässig erscheinen, hervorzuheben, was auch über Plato's schriftstellerische Absicht schon aus dem über die allgemeinste Beschaffenheit seiner Schriften Gesagten sich ergiebt. Was Plato mit diesen gewollt hat, wird sich, wenn auch vielleicht nicht in völlig erschöpfendem Umfange, so doch wenigstens zum Theile und zwar diesem Theile nach in äusserst zuverlässiger Weise auch schon aus Dem entnehmen lassen müssen, was seine Schriften sind. Namentlich aber werden sich schon hierdurch viele von den unrichtigen Meinungen, die über jenen Punkt noch vorzukommen pflegen, auf das Allereinfachste erledigen lassen. Und diese Betrachtung schon hier anzustellen glauben wir daher auch um so weniger unterlassen zu dürfen, da auch nur durch sie das volle Licht auf jene Modificationen fallen kann, denen wir uns gleich nachher zuzuwenden haben.

Wir übertreiben in der That nicht, wenn wir bemerken, dass auch in der neuesten Litteratur noch immer, wenngleich vielleicht vereinzelt und schüchtern, Auffassungen über den betreffenden Punkt vorkommen, die fast auf den allerniedrigsten Maasstab hinweisen, der sich nur überhaupt an

einen Schriftsteller, insonderheit an einen Philosophen anlegen lässt. Oder wie sollen wir es sonst anders bezeichnen, wenn man auch nach Schleiermacher gelegentlich noch immer solchen Aeusserungen begegnet, als habe Plato etwa nur um seiner selbst, oder wenn überhaupt, um eines Lesers willen, so doch jedenfalls in Beziehung auf Diesen nur zu einem ziemlich untergeordneten Zwecke seine Schriften verfasst, etwa zum Scherz, zur ästhetisch-rhetorischen Unterhaltung, aus rein persönlichen oder historischen, polemischen oder apologetischen Interessen, zur blossen Erinnerung an seinen oder des Socrates mündlichen Unterricht, oder im besten Falle doch auch nur zur allgemeinsten Anregung für und zur ersten Einleitung in die Philosophie. Freilich als den allein entscheidenden Gesichtspunkt für ausnahmslos alle platonischen Schriften möchte so leicht wohl kein Besonnener irgend eins der angeführten Momente beizubringen gewagt haben. Indessen die partielle Benutzung derselben durchzieht doch die Mehrzahl selbst unter den besten Erscheinungen der platonischen Litteratur, und auch diese ist meines Erachtens nun doch nur erst dann erlaubt, nachdem man sich mit der gemeinsam allgemeinsten Absicht aller platonischen Schriften auseinander gesetzt hat, und nur soweit, als man hiernach zur Annahme specieller Absichten wirklich berechtigt ist. Die allgemeinste Absicht aller platonischen Schriften kann nun aber auch nur nach dem Voraufgegangenen schon in Nichts Geringeres verlegt werden, als in das Bestreben des Plato, durch seine Schriften alles nur irgendwie Wesentliche seiner philosophischen Ueberzeugungen und Ansichten einem aufmerksamen und zur eindringendsten Selbstthätigkeit aufgelegten Leser in innerlichster Weise zuzueignen. Nur für einen solchen Leser, nicht aber für jeden beliebigen hat Plato, wie es scheint, überhaupt schreiben, für diesen aber auch in der That! Nichts zurückhalten wollen, was ihm selbst in philosophischer Hinsicht irgendwie als von Bedeutung erscheinen mochte. Einem solchen Leser wollte er sein Ganzes mittheilen, aber auch Diesem und Dies doch nur in innerlichster Weise, nicht als baare Auszahlung eines fertigen Resultates, nicht in äusserlicher Hinreichung, sondern in einer genetischen Entwicklung, zu deren Zustandekommen der Leser

selbst beitragen, und zwar alles Beste beitragen sollte, dass er für die jedes Mal zur Verhandlung kommende Frage in seinem Innern nur aufzutreiben vermogte, in einer genetischen Entwicklung also, die auch bei jedem eigenthümlich bestimmten Leser sich eigenthümlich verschieden gestalten musste und sollte, und die daher auch eben hierin ihre beste Controlle und Abwehr gegen jede bloss äusserliche Aneignung von Seiten des Lesers trug. Plato wollte entweder gar nicht oder ganz verstanden sein. Er glaubte aber nur dann ganz verstanden zu sein, wenn der Leser wirklich nicht unterliesse, die in seiner Schrift gegebene wissenschaftliche Entwicklung mit Selbstthätigkeit nachzuerzeugen, und eben dadurch seinen eigenthümlichsten Voraussetzungen zu assimiliren. Ja vielleicht war dem Plato ein bei solchen Versuchen sich etwa herausbildender Widerspruch selbst noch lieber als eine auf anderen Wegen entstandene halbe oder ganze Zustimmung zu dem von ihm Vorgeführten. Hat er es doch nicht einmal gescheuet, seine Leser fast ausnahmslos bei jedem seiner Werke, zuvor in jenen zu Anfang dieses Paragraphen geschilderten Zustand der Verwunderung und des Unmuths zu versetzen, der gleichsam zur Prüfung seiner Leser, zur Sichtung der guten und schlechten, zur Ausscheidung aller Derer, die nur mit den Fingern und Augen, nicht aber auch mit vollem Kopf und Herzen zu lesen gewohnt sind, bestimmt gewesen zu sein scheint. Hat er doch auch überhaupt durchgehends und im höchsten Grade, wie Schleiermacher es gelegentlich einmal nennt, „litterarischen Muth" bewiesen, sofern er seine Schriften durchgehends so eingerichtet hat, wie sie oberflächlichen Kritikern den reichsten Stoff zu Ausstellungen der verschiedensten Art bieten mussten, nur um sie eben damit zugleich so einrichten zu können, wie er es für gründliche Leser als das Angemessenste erachtete. Ein aristokratischer Zug seines Characters mag auch hierin schon durchblicken: ungleich mehr ist dies aber offenbar noch mit seinen ernsten Absichten pädagogischer Art der Fall. Für eine Psychagogie der bedeutsamsten Art muss Plato das Schriftstellerthum gehalten haben. Darauf führt meines Erachtens dio ganze Beschaffenheit aller seiner Schriften hin. Denn eben das mag hier noch einmal nachdrücklich betont werden, dass alles soeben

über die Absicht der platonischen Schriften Gesagte zunächst sich nur stützen soll auf das vorher über deren allgemeine Beschaffenheit Bemerkte — nicht aber etwa auch hier schon auf eigene und unmittelbar darauf bezügliche Andeutungen des Plato. Dabei sind wir aber allerdings allen Ernstes davon überzeugt, dass Niemand jenes vorhin Entwickelte, das wir für evident halten, wird unterschreiben können, ohne dann auch weiter mit uns die soeben entwickelten Conseqnenzen daraus zu ziehen [1]).

1) Hierin liegt anch die entscheidendste Differenz der in diesem §. von uns eingehaltenen Betrachtungsart von der den Schleiermacherschen Einleitungen zn Grunde liegenden. Schleiermacher ist offenbar, in der eigenen Erkenntniss wie in seiner Darstellung, von einer eindringlichen Erwägung der bekannten Phaedrusstelle ausgegangen, unter deren Gesichtspunkt er dann weiter anch die Beschaffenheit der übrigen platonischen Schriften gerückt hat. So konnte es kommen, dass C. F. Hermann gleichsam den ganzen Grnnd der Schleiermacherschen Thesis erschüttert zn hahen glanbte, indem er dem Phaedrus nnter den platonischen Schriften eine andere Stelle anwies, als wie ihm nach Schleiermacher's Voraussetzungen znkommen zu müssen schien. Wir unsererseits gehen dagegen, der ganzen Anlage unseres Werkes gemäss, von der allgemeinsten Beschaffenheit der platonischen Schriften selbst aus, nnd werden erst später zn untersnchen hahen, in welchem Verhältnisse zu den so gewonnenen Ergebnissen denn nun, wie überhanpt Plato's Andeutnngen, so insonderheit die im Phaedrus gegehenen stehn. Wir würden jene festhalten, selbst wenn sie mit diesen in unauflöslichstem Widerspruche ständen. Dies Letztere ist aber in keiner Weise der Fall. Vielmehr wird es dem unterrichteten Leser auch während des Bisherigon schon nicht hahen entgehen können, wie sehr Dasselhe von der Absicht geleitet worden ist, gleichsam die Probe für die Richtigkeit von Schleiermachers Grundgedanken anzustellen. Wir wollen nicht für jeden Irrthum, jede Uebertreibnng nnd Willkühr verantwortlich gemacht werden, deren sich Schleiermacher allerdings nicht selten in seinen — was man dahoi doch auch nicht übersehn mag — jetzt vor mehr denn 50 Jahren begonnenen Einleitungen schnldig gemacht hat. Aber auch nach allen nenerdings von so vielen Seiten, nnd zum Theil in gediegenster Weise erfolgten Einwendungen halten wir doch allerdings jenen Grundgedanken von Schleiermacher für das Epoche machendste Ereigniss, welches in dem Verständniss der platonischen Schriften eingetreten ist, seit diese znerst von ihrem Urheher aus der Hand gegeben worden sind. So kann es nicht überraschen, wenn unsre Darstellnng sich durchgehends mehr mit den Anffassnngen von Boeckh, Ritter, Brandis, Zeller, Trendelenburg, Deutschle, Bonitz n. A. in Uebereinstimmung erweisen wird, als mit denen von C. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl, Schwegler

Wenden wir uns jetzt den Modificationen zu, denen wir die bisher beleuchteten drei Grundeigenschaften der platonischen Schriften in ihren Hauptgruppen unterliegen sehen, so werden

---

u. A. Wir verkennen nicht, wie viel Triftiges auch in den Werken dieser zuletzt genannten, und mit ihnen übereinstimmender Gelehrten gesagt worden, wie manche Bereicherung durch sie der platonischen Litteratur widerfahren ist. Aber auch nach gewissenhaftester Ueberlegung haben sie uns nicht in der Ueberzeugung irre zu machen vermocht, dass wirklich Schleiermacher, und zwar er so gut wie zuerst den Schlüssel zur vollen Erkenntniss des ganzen Plato gefunden hat. Wem dies als ein Irrthum oder doch wenigstens als eine Uebertreibung erscheinen möchte, den möchten wir hier vorläufig nicht nur auf die eminente Energie hinweisen, mit welcher Schleiermacher grade an diesem Werke seines Kopfes und Herzens gearbeitet hat, und auf welche noch neuerdings wieder die Veröffentlichungen „Aus Schleiermacher's Leben." In Briefen. 3 Theile. Berlin 1858—1861, (vergl. namentlich I. p. 137. 201. 206. 220. 227. 231. 292. 327. 333. 337. 344. 363. 388. 389. 394. 401. 404.) ein höchst interessantes Licht geworfen haben; wir möchten ihn nicht nur im Allgemeinen auf die begeisterte Aufnahme verweisen, die Schleiermachers Bestrebungen — mit seltenen Ausnahmen, unter die allerdings z. B. ein Hegel gehörte — bei allen Zeitgenossen gefunden haben, sondern möchte unter den Letzteren noch insonderheit zwei hervorheben, deren bedeutsame Stimmen vielleicht noch immer mehr als billig ist, überhört werden. Uebrigens aber nöthigt die ganze Disposition unserer Arbeit uns dazu, unsere genauere Auseinandersetzung wie überhaupt mit jener berühmten Streitfrage so insonderheit mit den neusten in sie einschlagenden Werken von Steinhart (Platon's sämmtliche Werke. Uebersetzt von H. Müller. Mit Einleitungen von K. Steinhart. Leipzig. 7 Bände. 1850—1859); Susemihl (Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. Leipzig. 2 Theile. 1855—60.); Michelis (Die Philosophie Platon's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. Münster. 2 Bände. 1859—1860.); Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben. Preisschrift der Wiener Akademie. 1861. Wien.), dem letzten Buche unseres zweiten Bandes zu überlassen, in welchem man auch einen möglichst umfassenden Litteraturnachweis antreffen wird. Die beiden Autoritäten aber, mit denen wir uns schon hier vorläufig decken wollten, sind solche, denen man Nichts weniger als Neigung zur überschwänglichen Phrase vorzuwerfen geneigt sein wird. Boeckh sagt (in einer gleich nach der Herausgabe der Schleiermacherschen Einleitungen erschienenen Recension): „Gestehn wir rund heraus, was wir denken: noch Niemand hat den Plato so vollständig selbst verstanden, und Andre verstehn gelehrt, wie dieser Mann, welcher bei seltener Umfassung des Höchsten mit nicht geringerer Sorgsamkeit auch das Kleinste nicht verschmäht. Seltenes Talent der Gelehrten! Seltenes Glück für wenige Gegenstände! Zu dieser

uns an dieser Stelle die die dramatische Form betreffenden am meisten zu beschäftigen haben. Denn die auf die prosaische Diction bezüglichen näher zu untersuchen, bleibt wohl besser den rein philologischen Werken überlassen, in Betreff des philosophischen Inhalts aber werden wir in diesem Zusammenhange vorzugsweise nur die Frage aufzuwerfen haben, ob und in welchem Sinne denn überhaupt mit Beziehung auf Diesen von solchen Modificationen die Rede sein dürfe und könne. Dagegen in Hinsicht auf die dramatische Form treten diese in so evidenter Weise heraus, dass es gewiss zweckmässig sein wird, von diesen auszugehn.

Denn was kann doch auch auf den ersten Anblick schon einleuchtender sein, als dass die platonischen Schriften, äusserlich angesehen und was das Ganze derselben betrifft, sich als Werke von monodramatischer oder dialogischer Haltung in zwei Hauptgruppen von einander unterscheiden. Bevor wir indessen hierauf eingehn, sei es gestattet, ein allgemeineres Wort über die Bedeutung des philosophischen Dialogs überhaupt voraufzuschicken, von welchem wir freilich nicht wissen, wie weit es auf allgemeinere Zustimmung wird rechnen können, das aber jedenfalls dazu nicht unerheblich beitragen wird, unsere

---

Quelle lasst uns hingehen, Ihr Philologen! verstehen wir das Ganze nicht, wozu frommt uns das Einzelne? Danken wir ihm, dass er das Verständniss gelöst hat, welches zwei Jahrtausende so nicht lösen konnten! Von der Zukunft lässt sich weder Gutes noch Böses verbürgen: aber hätte er sich ihrer nicht angenommen, wer weiss, wie lange die Philologen nach dem Schlüssel zum Platon, wie die Armen nach Brod hätten gehen müssen?“ — — „Unsere Nation wird einen ächten Platon vollständig haben, wie keine andre ihn hat oder haben wird! Lasset uns stolz darauf sein, wenn auch die Fremden nicht darauf achten sollten! Denn welche Nation vermöchte wohl wie wir den Hellenischen Weisen zu verstehn? Mögen die batavischen Gelehrten kommen, und nicht mehr die Schatten der Höhle betrachten, sondern die Sonne im Osten, die den anmuthigen Vormittag einer neuen Erkenntniss verbreitet!“ — Wem aber nun auch diese Worte aus der feurigen Jugendzeit des Altmeisters noch allzu schwunghaft erscheinen möchten, der schlage dann Immanuel Bekker's Ausgabe des Plato auf (Berolini 1816) und überzeuge sich davon, wie er, der Wortkarge, seinen Lakonismus bricht, um F. Schleiermacher als Platonis Restitutor zu begrüssen!

eigne Meinung auch über den platonischen Dialog von Anfang an ins volle Licht zu stellen.

Man hat die Form des Dialogs sehr oft zum Zwecke philosophischer Ideenmittheilung und Ideenanregung verwendet, aber fast ebenso oft hat man doch auch wieder ein solches Verfahren als unzweckmässig angreifen zu können geglaubt. Ja, gegenwärtig kann man die allgemeine Beurtheilung dieser Schriftform wohl im Ganzen nicht anders als eine ziemlich ungünstige[1]) nennen. Auch wir verkennen keineswegs, wie schwer es ist, einen seinem Zwecke auch nur einigermassen entsprechenden philosophischen Dialog herzustellen, wir verkennen nicht das Gewicht der Einwendungen, die man wie gegen einzelne Versuche in dieser Form, so gegen den ganzen Gedanken der Letztern selbst vorgebracht hat, und am allerwenigsten wollen wir diese zu dem alleinigen Ausdrucksmittel philosophischer Ideen auch jetzt noch gestempelt sehen. Aber die Schwierigkeiten, die sich ihrer erfolgreichen Ausfüh-

1) Statt vieler Urtheile dieser Art stehe hier nur das in Hegel's Sinn geschriebene Wort Vischers (Aesthetik III. 2. 5. p. 1470.): „Die strenge Wissenschaft hat angelockt von dem Scheine natürlicher Zweckmässigkeit, welchen der Dialog nach der subjectiven Seite für das Verhältniss zwischen dem Lehrer und Schüler, nach der objectiven für das Verhältniss von Satz und Gegensatz, Grund und Gegengrund, überhaupt für das Dialektische entgegenbrachte, diese Form geliebt, aber die Erfahrung gemacht, dass die Zuthat der Poesie, die Zerfällung in Personen, die nothwendigen Anknüpfungen an Zufälligkeiten der Situation u. dgl. ihr nicht förderlich, sondern nur hinderlich, störend sind. Wo die Wissenschaft auf ihrem eigenen strengen Boden steht, soll ihr die Poesie nicht folgen wollen; sie lenkt vom Wahren als blos Wahren ab, und die Mischung verwirrt durch die Theilung unseres Interesses an den Selbstzweck des Schönen und an den Selbstzweck des Wahren.“ (Vgl. Hegel, z. B. Geschichte d. Ph. II. p. 160.) Alles Dies ist gewiss auch richtig so lange eine derartige Theilung des Interesses erfolgt, so lange das Schöne als Selbstzweck neben dem Wahren als einem andern Selbstzweck besteht, so lange die Poesie nur „Zuthat“ ist, die der Wissenschaft „folgt“, so lange es sich noch um „Zerfällung“ eines an sich Zusammengehörigen handelt u. s. w. Alles Dies ist nach dem im Texte Entwickelten aber nur als ein Fehler in der Behandlung des Dialogs, nicht als im Wesen desselben begründet anzusehn. Auch ist dabei nicht auf die Beziehung zwischen Leser und Schriftsteller in der von uns geschilderten platonischen Art und Weise Rücksicht genommen.

rung entgegenstellen, verringern doch in Nichts das Interesse, das wir an ihr nehmen. Die Ueberzeugung von den Gränzen ihrer Competenz erschüttert nicht unsre hohe Meinung von ihren besondern schätzenswerthen Vorzügen, unser Vertrauen zu deren besonderer Wirksamkeit innerhalb ihrer Gränzen. Alles dies stützen wir nun aber ganz vorzugsweise doch eben nur darauf, dass es uns in dieser Form, wie in keiner andern möglich zu sein scheint, alle Vorzüge der viva vox mit denen der Schrift — unter wirklicher Vermeidung ihrer beiderseitigen Nachtheile — zu verbinden, mit andern Worten also eben Das zu erreichen, wovon ich schon in dem Voraufgegangenen aus der Beschaffenheit der platonischen Schriften selbst zu zeigen versucht habe, dass darauf die durchgehends bethätigte Absicht des Plato gerichtet gewesen. Unter diesen Voraussetzungen kann ich es mir daher einerseits auch gar wohl erklären, weswegen nicht für jede philosophische Erörterung das Drama, der Dialog das angemessenste Organ ist. So verzichtet z. B. eine vorwiegend abstracte Erörterung gewiss gar gerne auf die Vorzüge der sinnlichen Anschaulichkeit, der ethischen Eindringlichkeit und alle übrigen, welche sonst noch die Schrift eben nur der viva vox abzuborgen im Stande ist; wenn sie dafür nur desto grössere Präcision des einzelnen Ausdrucks wie der Gesammtanordnung hervorzurufen im Stande ist. Andrerseits aber leuchtet doch auch aus dem Gesagten schon ein, welch hoher Werth dem Dramatisch-Dialogischen da zukomme, wo dasselbe überhaupt nur anwendbar ist. Es leuchtet zugleich ein, welcher Kanon allein der in lezter Stelle entscheidende bei Beurtheilungen über den Werth eines philosophischen Dialogs sein muss. Seine Aufgabe ist, die Vorzüge der mündlichen Rede mit denen des schriftlichen Vortrags zu vereinigen. Gelingt es ihm daher wirklich einmal, in der Weise wie es bei mündlichen Unterredungen zum mindesten sein kann, einen frisch lebendigen und von mehr denn Einer Seite hervorquellenden Ideengehalt, Natürlichkeit und freie Leichtigkeit in Anknüpfung und Fortbewegung des Gesprächs, während des Letzteren ferner eine gewisse Stetigkeit und Ordnung, sowie eine möglichst harmonische Herbeiziehung aller an demselben betheiligten Personen, endlich aber am Schlusse einen doch nach irgend welcher Seite

hin wahrzunehmenden und wohlbegreiflichen Erfolg [1]) herzustellen: dann, und in demselben Maasse, in welchem alles Dies stattfindet, wird man einen solchen Dialog auch als einen wohlgelungenen anzusehn haben. Er fixirt dann in Schrift den Genuss einer „wahren Unterredung“ [2]), wie dieselbe im wirklichen Leben nur selten, — unter den Besten, wenn es am besten geht — zu sein pflegt. Wo und in welchem Maasse dagegen ein Dialog der angedeuteten Vorzüge entbehrt, wo in ihm z. B. statt der natürlichen Leichtigkeit, Stetigkeit und Ordnung in Anfang, Mitte und Ende, sei es der Mechanismus eines lästigen Zwanges, sei es die völlige Planlosigkeit des Zufalls regiert, wo der Eine Unterredner sich entweder hinter den Andern zurückzieht, oder auch auf dessen Kosten zur Geltung zu bringen sucht, wo das Ende entweder gar nicht heranziehen will, oder auch umgekehrt, wie ein Deus ex machina plötzlich herabfällt,

---

1) Dabei fasse man aber doch auch alle diese hier geforderten Eigenschaften nicht schon von vorne herein in einem zu engen Sinn. Der Planmässigkeit eines Gesprächs widerspricht es z. B. nicht, seiner Natürlichkeit entspricht es dagegen sogar, wenn den einzelnen Unterrednern ihr Antheil nicht grade mit mathematischer Gleichmässigkeit abgemessen wird, oder wenn gleichsam im tempo des Gesprächs hier und da ein Wechsel eintritt. Und auch umgekehrt widerspricht es der Natürlichkeit nicht, den verborgen liegenden Absichten kann es aber sehr gut entsprechen, wenn das Ende nicht ein haar hingereichtes und fertiges Resultat ist; ganz abgesehen davon, dass die Erkenntniss des Nichtwissens oft auch schon als ein Resultat gelten darf, und dass es überhaupt im Wesen eines Dialogs liegt, mehr anzuregen und anzudeuten, als erschöpfend auszuführen und bestimmt hinzustellen.

2) Freilich auch darüber schon was im wirklichen Leben „wahre Unterredung“ zu heissen verdiene, sind die Vortellungen oft nicht sehr genau und zutreffend, namentlich aber in der Regel nicht hinlänglich weitgefasst. Da nun aber, wo diese Vorstellungen der Correctur bedürfen, auch die Beurtheilung eines in Schrift verfassten Dialogs schon desshalb nicht befriedigend ausfallen wird, sei es gestattet, hier nicht nur auf ein darauf bezügliches Wort Goethe's (W. Meisters Lehrjahre VII. 5. p. 258. der gr. Cottaschen Ausgabe von 1837), sondern ebenso auch auf die sinnreichen Verse eines neueren Dichters hinzuweisen, die gewiss nicht ohne besonderen Bezug auf Plato gedacht sind:

Die Alten pflegten weisen Grund zu legen
Zu tief geschöpfter Zeugung der Gedanken,
Durch des Gespräch's Hin- und Herüberschwanken
Durch gleicher Gründe zwiefaches Erwägen u. s. w.

dann und in demselben Masse, in welchem dies Alles der Fall ist, sinkt der Dialog in seinem Werthe. Er büsst dann nicht selten die Vorzüge der beiden Seiten ein, die er vereinigen sollte, ja, vereinigt wohl gar die Nachtheile Beider [1]). Das eigentliche und alleinige Mittel aber, durch welches doch nur ein Schriftsteller wie Dieses vermeiden so Jenes erreichen kann, ist eben die allersorgsamste und wohlüberlegteste Achtsamkeit auf jene im Wesen alles Dramatischen gelegene Wechselwirkung zwischen Dichter und Leser, von welcher soeben bei uns die Rede war. Je genauer diese Rücksicht nicht nur überhaupt von einem Dramatiker genommen, sondern insonderheit auch seinen jedesmaligen Zwecken individuell angepasst wird, desto vollkommner ist sein Werk. Und diesen Punkt ganz besonders wird daher auch jede Kritik eines philosophischen Dialogs ins Auge zu fassen haben, die für mehr als oberflächlich gelten will [2]).

1) Schon in allgemeiner Hinsicht liegt die Gefahr des Mislingens bei einem in Schrift verfassten Dialoge sehr nahe, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal wegen des Antagonismus, in welchem viele der als gleich unerlässlich geforderten Eigenschaften, wie z. B. die Natürlichkeit und die Planmässigkeit des Verlaufs gegen einander zu stehen scheinen, und sodann wegen der kaum zu überschätzenden Differenz zwischen mündlicher und schriftlicher Unterredung. Dasselbe Wort mündlich geredet, macht einen ganz andern Eindruck, als wenn es in Schrift verfasst ist. Wir fürchten fast, dass sich die meisten aller der Fehler, die ein Dialog vermeiden soll, an Schleiermacher's „Weihnachtsfeier“ werden studiren lassen können. Wenigstens hat man ihr das sehr mit Recht nachgesagt, dass dieselbe weniger einem Kunst- „als einem Uhrwerke gleiche, in welchem jeder Stift berechnet ist.“ (Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 1854. p. 171. und ähnlich Lutherische Dogmatik. 1861. I. p. 99.)

2) Wie schon dieser erste Band die Bedeutung des philosophischen Dialogs für das klassische vor- und nachplatonische Alterthum mehrfach zu erörtern hat, so wird auch der zweite wiederholt Gelegenheit finden, einige der im Texte gemachten Andeutungen mit Beziehung auf die christlichen Zeiten wieder aufzunehmen. Vorläufig genüge daher hier die weiterer Ueberlegung anheimzugebende Bemerkung, dass die meisten der hervorragenden Philosophen dieser Zeiten — man denke an die ganze Reihe von Justin und Augustin an, durch Anselm, G. Bruno, Leibnitz, Lessing u. A. hindurch bis auf Schelling und unsere Tage hinunter — theils eben so viel vielleicht, wie durch ihre Schriften durch ihre mündliche Lehre gewirkt, theils auch in ihren Schriften selbst oft zu den dieser Letzteren sich annähernden For-

Man braucht jetzt nun aber auch in der That nur das soeben Entwickelte gleichsam als ein objectives Maass an die platonischen Dramen [1]) anzulegen, so wird man dadurch schon

men der Vorlesung, Rede oder auch gradezu des Dialogs oder Monologs gegriffen haben. Dies gilt zum Theil selbst von dem kritischen Kant und dem Objectivität prätendirenden Hegel, jedenfalls in sofern, als auch bei Diesen selbst die strengsten systematischen Werke in äusserst starkem Grade ein persönlich-didactisches Element heraustreten lassen.

2) Das Beste, was in zusammenhängenderer Weise über den platonischen Dialog gesagt worden ist, nachdem Schleiermacher zuerst nach Boeckh's treffendem Ausdrucke „eine wahre Dramaturgie der Philosophie" begründet hatte, findet sich meines Erachtens bei van Heusde, (Initia philosophiae Platonicae ed. 1. 1827. ed. 2. 1842. bes. VIII. p. 95—99. p. 175—195. p. 299—311.). Hegel, (Gesch. d. Philos. II. p. 154 seq.). Brandis, (Gesch. d. Griech. Röm. Philos. bes. II. 1. p. 151 seq.). Zeller, (Griech. Philos. II. ed. 2. p. 319 seq. 355 seq.). Ausserdem sei es gestattet, etwas ausführlicher bei den hierher gehörigen, wenig gekannten und doch zum Theil äusserst treffenden Bemerkungen Solgers zu verweilen, eines überhaupt allzu sehr in Vergessenheit gerathenen Philosophen, der ein gründlicher Kenner und eigenthümlich-selbstständiger Nachahmer des Plato war. Nach ihm (Nachgelassene Schriften ed. Tieck und von Raumer I. p. 15. 206. 146. 98. 140. 157. 597. 161. 329. (333. 348.) II. p. 189. 200 u. bes. p. 493 auf Veranlassung von A. W. v. Schlegel's Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur, aus denen besonders I. p. 29. ed. 2. in Frage kömmt) ist die Kunst der Dialoge „die höchste Form der Philosophie", eine nach unsrem Dafürhalten allerdings zu weit gehende Behauptung, die er aber doch zum Theil sehr einleuchtend zu machen weiss, theils durch Vergleichung der dialogischen Methode mit Spinoza's geometrischer Darstellungsart, theils durch die jedenfalls beherzigenswerthe Bemerkung: „Philosophiren kann und darf man nicht ohne System, aber wie eben das System individuell und selbstständig erfahren wird, das lässt sich nur im Gespräche darstellen." Hiernach begreift man doppelt leicht, weswegen er an A. W. Schlegels bezeichneten Vorlesungen ein grosses, durch eine scharfe und an eignen Gedanken reiche Kritik bewährtes Interesse nimmt (so z. B. behauptet er da die Ironie als den wahren Mittelpunkt aller dramatischen Kunst und findet sie selbst für den philosophischen Dialog unerlässlich), weswegen er mit gleichem Interesse auch die Fr. Schlegel-Schleiermachersche Uebersetzung begleitet, ohne indessen des Letzteren Einleitungen „überall und unbedingt zu billigen", und weswegen er endlich sich selbst vielfach in eignen, zum Theil mit wahrer Kunst angelegten Gesprächen versucht hat. Zu beachten ist dabei ganz besonders auch noch der Zeitpunkt, wann alles dies von Solger gesagt worden ist, und zu bedauern nur, dass er wenigstens schriftlich nicht mit grösserer Ausführlichkeit auf Schleiermachers Thesis eingegangen ist. Denn diese ist und bleibt doch

die höchste Meinung von dessen schriftstellerischer Kunst zu fassen im Stande sein. Diese stellt sich am deutlichsten in den verschiedenen Beziehungen heraus, die Plato seinen einzelnen

---

immer für das nenere Studinm des Plato das Kriterinm, an welchem die einzelnen Auffassungen sich scheiden nnd unterscheiden. Leider erkennen auch Hegel nnd v. Heusde die Schleiermacherschen Voraussetzungen nicht in ihrem wahren Werthe an, was mir aher auch bei Beiden nnr zu ihrem eigenen Schaden zn gereichen scheint. Denn so viel Treffliches Beide auch im Einzelnen über den platonischen Dialog sagen mögen: das Grundwesen desselhen hahen sie nicht richtig eingesehen. v. Heusde ignorirt, Hegel verachtet sogar in recht nngerechter Weise „das Literarische des Herrn Schleiermacher und überhanpt der Neneren.“ Daher kommt denn auch Jener über eine gewisse Unbestimmtheit nicht hinaus, die freilich überhaupt in seinem enthusiastischen Wesen hegründet ist, Dieser aber verwickelt sich in einen hei einem solchen Manne doppelt auffallenden Widerspruch. Vortrefflich nämlich ist freilich alles Das, was v. Heusde beibringt, wie über das Anschauliche und Eindringliche, über das Leben und die Bewegung, über das Poetische nnd Dramatische, über die zurückhaltende Behandlnng zunächst des Komischen, dann aher auch des Tragischen nnd Rhetorischen in Plato's Dialogen, so auch über das völlig Neue in dieser Schriftform, deren Urheber zu sein Plato sich hewusst gewesen zn sein scheint, und die er in Zusammenhang dachte mit allen höchsten ethischen und intellektuellen Beziehungen seines Systems, wie er ihr auch einen entschiedenen Vorzug vindicirt vor aller bisherigen Rede-, Schreib- und Dichtknnst. Und ebenso finden sich auch bei Hegel manche geistvolle Bemerknngen über die platonischen Dialoge, die er „eins der schönsten Geschenke nennt, welche das Schicksal uns aus dem Alterthume aufbewahrt“ hat, und an denen er namentlich „die edle Urbanität des Tons“, das „Objective nnd Plastische,“ das „nicht Conversationsmässige“, sowie dass sie wahre Dialoge, nicht nur eine „zusammengestellte Reihe von Monologen“ seien, als schätzenswerthe Vorzüge hervorhebt. Aber wie stimmen diese Aeusserungen hei Hegel nnn doch zusammen mit dem weiteren Verlauf seiner Darstellnng, der durchdrungen ist von Sehnsucht nach Plato's „mündlichem Unterricht“, von Klagen über das „Unbequeme, Schwierige, Verstellungsmässige nnd Missverständliche“ in Plato's Schriften, und der mit ausgesprochener Absicht in der Entwicklung des Systems sich ziemlich weit entfernt hält von Plato's eigenem Wortlaut! Und wie überraschend ist bei v. Heusde nach dem vorhin Bemerkten die verwischende Art, in welcher er nnter Anwendung veralteter Formalkategorien (analytisch-synthetisch, cernere jungere in allem Denken u. s. w.) nnter einer zum Theil unkritischen Herbeiziehung platonischer Belegstellen (namentlich auch epist. 7.) das Eigenthümliche der platonischen Schriften auflöst in das allen, namentlich auch den Herodoteischen und Aristotelischen Schriften Gemeinsame. Beides aber scheint mir seinen gemeinschaftlichen Grund in der Nichtachtung

Dramen zum Dialogischen gegeben hat und auf Diese gehen wir daher jetzt ausführlicher ein.

Unter der grossen Anzahl platonischer Dramen ist kein einziges, das nicht irgendwie eine Beziehung auch zum Dialogischen in sich trüge. Aber freilich diese Beziehung ist bei den Einzelnen eine gar sehr verschiedene, und zeigt sich zum mindesten in fünf characteristisch auseinanderzuhaltenden Modificationen. Nach Diesen können wir nämlich unterscheiden:

1) nichtdialogische Schriften, die aber doch irgendwie eine Art von Tendenz zum Dialogischen an den Tag legen;

2) äusserlich-dialogische Schriften, die aber gleichsam wieder herausfallen aus der streng dialogischen Haltung;

3) Schriften, deren Ganzes äusserlich nicht als ein Dialog gelten kann, wiewohl ein solcher allerdings den innerlichen Kern derselben bildet;

4) Schriften, die Dialoge zugleich sind und enthalten, so dass man sie füglich als Doppeldialoge bezeichnen darf;

5) endlich aber solche Schriften, die zur genauesten Unterscheidung von allen früheren Klassen als wirkliche, reine, eigentliche und einfache Dialoge bezeichnet werden mögen.

Es würde nicht schwer sein, diese Aufzählung noch nach einer strengeren Logik zu gliedern. Indessen sehr mit Absicht haben wir doch die hier gegebene gewählt, und zwar nicht blos deswegen, weil sie äusserlich am bequemsten und übersichtlichsten die einzelnen Hauptarten der platonischen Schriften unterscheiden lässt, sondern weil in ihr zugleich der innere Zusammenhang heraustritt, der zwischen diesen besteht. Denn dass auch in rein literarischer Hinsicht schon ein solcher anzunehmen ist, beweist der beachtenswerthe Umstand, dass in Hin-

der Schleiermacherschen Untersuchungen zu haben — eine Annahme, in der ich noch mehr bestärkt werde durch Vergleichung dieser beiden mit den beiden andern von mir Genannten. Auch Brandis nämlich hat in seiner wohlwollend begeisterten Auffassung eine gewisse Verwandtschaft mit dem enthusiastischen v. Heusde — und dass wenigstens in allgemeineren Beziehungen Zeller den Hegelschen Voraussetzungen nicht fern steht, ist bekannt genug. Beide bewahren aber doch in ihren platonischen Auffassungen alles Wesentlichste der Schleiermacherschen Grundlagen. Und wie viel richtiger und gerechter urtheilen sie daher auch schon allein deswegen über Plato!

sicht auf die dialogische Kunst des Plato nicht nur der Grad ihrer vollkommeneren Ausbildung gleichen Schritt hält mit dem Umfang ihrer Anwendung, sondern ebenso mit Beiden dann weiter auch die Anzahl der einzelnen Exemplare, die zu den verschiedenen Klassen gehören. Dieser Umstand ist gewiss sehr beachtenswerth. Schon im Allgemeinen flösst auch er uns gleich so manchem andern, was wir bisher angeführt haben, Vertrauen zu der schriftstellerischen Einsicht und dem Ernste des Plato ein. Ganz insonderheit beweist er uns dann aber auch, in wie hohem Grade das Dialogische der Stern und Kern des platonischen Schriftenthums ist.

Demgemäss beginnen wir jetzt zunächst mit denjenigen zwei Klassen der platonischen Schriften, die — in verschiedener Weise — am wenigsten Beziehung zur dialogischen Kunst besitzen, die diese daher auch nicht anders als nur auf dem niedrigstem Grade der Ausbildung zeigen können, und von denen jede endlich sich auch nur durch ein einziges Exemplar vertreten findet. Dies ist die A p o l o g i e einerseits, und der M e n e x e n u s andrerseits — Jenes eine Rede, die überhaupt nur nach zwei, verhältnissmässig doch nur untergeordneten Seiten hin irgendwie ein Verhältniss zum Dialogischen offenbart, Dieses ein Dialog, der aber gleichsam in's Oratorische zurückfällt, sofern nämlich das Dialogische an ihm nichts weiter als die äussere Einfassung ist für eine in dasselbe eingelegte Rede, und fast nur als Mittel für die mit Dieser betriebenen Zwecke dient. Beide müssen — nach dem vorhin von uns festgesetzten Begriffe dieses Wortes — als dramatisch bezeichnet werden sofern beide uns nicht sowol ihren Verfasser unmittelbar selbst, als vielmehr eine oder zwei von ihm gezeichnete Personen, hier den Socrates, dort den Socrates und Menexenus vorführen; beide entbehren in Folge dessen auch nicht ganz weder der mimischen Ausstattung noch des dramatischen Verlaufs, nach der engern Bedeutung dieses Wortes. Beide haben ebenso wie zum Dialogischen einerseits, so zum Oratorischen andrerseits ein bestimmtes Verhältniss. Aber die nähere Bestimmtheit dieses Verhältnisses ist hier und da eine sehr verschiedene. Der Menexenus ist wirklich ein Dialog, nur dass bei ihm der Dialog weiter gar keinen Inhalt hat, als das Referat über die

Geschichte und die Kritik über den Werth einer in ihn eingelegten Rede. Diese erscheint daher auch nothwendigerweise als die eigentliche Pointe des Ganzen. Die Apologie dagegen ist gar noch nicht einmal ein Dialog, sondern zunächst nichts weiter als eine Rede. Nichtsdestoweniger kann nun doch auch ihr andrerseits eine Beziehung zum Dialogischen vindicirt werden, sofern sie nämlich die Richter und einen Ankläger als anwesend voraussetzt, welche Beide auf die Anrede des Socrates antworten, wenn schon Jene nicht sowol durch Worte als durch Thaten, und auch Dieser, wie es scheint, nur durch solche Worte, die der Aufzeichnung kaum für würdig zu achten waren. In diesen dialogischen Beziehungen als solchen kann daher auch Niemand das Bedeutsame der Apologie erblicken wollen, sodass hiernach also Apologie und Menexenus, wenn schon aus verschiedenen Gründen und in verschiedener Weise darin doch übereinstimmen, dass Beide uns das Dialogische in dem engsten Umfange seiner Anwendung, und in Folge davon dann nothwendigerweise auch auf dem niedrigsten Grade seiner Ausbildung zeigen.

Was nun aber hiernach in kleinerem Umfange und gleichsam im Keime, wie die Apologie einerseits, so der Menexenus andrerseits zeigt: Das entwickeln nun weiter die beiden nächstfolgenden Klassen platonischer Schriften. Die dritte Klasse umfasst den Lysis, Charmides, Parmenides und die Republik, und in ihr erscheint die der Apologie zu Grunde liegende Form nicht nur in vergrössertem Maasstab, sondern auch abgesehn davon noch mit einigen sonstigen Modificationen. In einem ähnlichen Verhältnisse zum Menexenus steht dann die vierte Klasse, die ihrerseits den Euthydem, Protagoras, Symposium, Phaedo und Theaetet befasst. Das Verhältniss der dritten Klasse zur Apologie beruht dabei aber darauf, dass wie in Dieser, so auch in Jener nur eine einzelne Person uns vorgeführt wird, in der Regel Socrates, einmal doch aber auch Kephalos; wobei indessen hier abweichend von der Apologie die Rede bestimmter den Character einer Erzählung annimmt, und zwar einer Erzählung, deren Gegenstand ein Dialog ist, ohne dass uns indessen zugleich bezeichnet würde, an wen denn nun eigentlich diese so beschaffene Er-

zählung sich addressirt. Wie hiernach also nicht bloss überhaupt das Mimische und Dramatische, sondern insonderheit auch das Dialogische in dieser Klasse eine grössere Anwendung finden kann, bedarf wohl kaum der Hervorhebung. Und so finden wir denn auch wirklich in allen jenen vier Stücken, verglichen mit der Apologie, wie die Characterzeichnung vielseitiger, umfassender und inhaltreicher, so auch den dramatischen Verlauf selbst eigenthümlicher, gegliederter, complicirter und schwieriger — wie auch dies Beides wohl kaum noch erst des näheren Nachweises bedarf. Nichtsdestoweniger darf man hierüber doch auch ein andres nicht übersehn, dass nämlich das Dialogische hier zwar in grösserem Umfange, doch aber eigentlich nicht in reinerem Character heraustritt, als in der Apologie. Auch im Lysis, Charmides, Parmenides und in der Republik wird uns das Dialogische doch immer noch nicht dramatisch vorgeführt, sondern lediglich erzählt. Es wird uns erzählt, aber dass es gradeein Dialog ist, was uns erzählt wird, erscheint der äussern Form der Schrift nach doch eigentlich immer nur als ein Zufälliges. So dass hiernach also die der dritten Klasse angehörigen Schriften zwar ihrem innern und eigentlichen Kerne nach, nicht aber ebenso auch nach ihrer äussern Erscheinung als Dialoge sich darstellen. In beiden Beziehungen kann man sie daher auch in gewissem Sinne als aus der Form der Apologie herausgewachsen ansehn.

Und in einem ganz ähnlichen Verhältnisse steht denn nun auch zum Menexenus die vierte Klasse. Die dieser angehörigen Schriften stimmen nämlich insofern zwar mit Jenem überein, als auch in ihnen selbst die äussere Einfassung schon dialogisch ist, darin aber weichen sie nun doch sofort wieder von Diesem ab, und nähern sich statt Dessen der dritten Klasse, dass der umfasste Inhalt in ihnen weder eine eigentliche Rede, noch auch — seiner äusseren Gestalt nach — zunächst ein Dialog, das Letztere nichtsdestoweniger aber doch seinem innern und eigentlichen Wesen nach ist. Auf diese Weise stellt sich daher auch jetzt für die dritte Klasse, unbeschadet ihres zunächst behaupteten Zusammenhangs mit der Form des Menexenus, zugleich auch ein solcher mit der der dritten Klasse, und sonach mittelbar also auch mit der der Apologie heraus, und um so

einleuchtender wird eben dieser letztere Zusammenhang uns noch werden, je mehr wir beachten, wie naheliegend und klein strenggenommen der Schritt überhaupt nur ist, der die Veränderung von der der dritten Klasse zu Grunde liegenden Form zu der der vierten herbeiführt. Wir haben freilich vorhin in Betreff Jener bemerkt, dass sie den oder die Adressaten ungewiss lasse, an welchen oder welche sich der in ihr Erzählende richte, und schlechthin widerlegt können darnach Diejenigen daher auch nicht werden, wie z. B. Schneider bei der Republik [1]), die als Solche die Leser verstanden wissen wollen. Indessen der Analogie platonischer Schriften und ihrer ganzen Art scheint mir diese Annahme doch allerdings sehr zu widerstreiten, was ich um so entschiedener behaupten mögte, da in der That ja auch die ganze Characteristik derjenigen Unterredner, die in den Einfassungsgesprächen der vierten Klasse als solche auftreten, eine sehr wenig umfangreiche und ausgebildete zu nennen ist. Es war wirklich nur ein äusserst kleiner Schritt, an die Stelle jener völlig ungenannten und ungekannten Adressaten der dritten Klasse solche Gestalten zu setzen, als wie im Protagoras und Symposium der bloss als ἑταῖρος Bezeichnete, im Euthydem aber Krito, im Phaedo Echecrates und endlich im Theaetet Terpsion ist. Freilich eine gewisse Verschiedenheit findet auch hier wieder und zwar auch nicht bloss zwischen diesen Allen und den Ungenannten der dritten Klasse, sondern ebenso auch dieser Einzelnen unter einander Statt. Indessen weder Diese noch Jene scheint mir doch so gross zu sein, um ein entscheidendes Moment abgeben zu können. So dass sich also hiernach die dritte und vierte Klasse mit den Fäden ihrer Eigenthümlichkeiten gleichsam ineinander zu verweben scheinen, und sonach auch wohl zu Einer Klasse zusammengefasst werden können.

Je mehr dies nun aber der Fall ist, desto leichter ist dann weiter auch noch der Uebergang von ihnen zur letzten, fünften Klasse, der der Zahl nach umfassendsten unter allen, die mir zu gleicher Zeit aber auch nicht bloss den grössten Umfang in Anwendung, sondern ebenso auch die grösste Vollkommenheit

1) Ueber das Verhältniss der Republik zum Timaeus und Kritias s. u.

in Ausbildung der dialogischen Kunst zu enthalten scheint. Diese Klasse gilt mir in der That als der wahre Gipfel in der dialogischen Kunst des Plato, auf welchem alle übrigen Arten, wie in ihrer höhern Synthesis, zusammenzutreffen scheinen, und deren Eigenthümliches wir daher auch am Gründlichsten feststellen zu können glauben durch scharfe Beleuchtung ihres Zusammenhangs mit den frühern. Ein solcher Zusammenhang stellt sich nun aber auch wirklich sehr offenbar zwischen dieser fünften Klasse einerseits und der vierten und dritten andrerseits, und zwar schon in dem äussern Umstande heraus, dass je zwei diesen letzten Klassen angehörige Dialoge mit Einem jener beiden andern Klassen durch ein von Platon selbst geknüpftes Band verbunden sind, der Timaeus und Kritias nämlich mit der Republik, der Sophist und Politikos dagegen mit dem Theaetet. Dieser Umstand beweist schon zur Genüge, dass die hier in Rede stehende formelle Verschiedenheit der einzelnen Hauptgruppen unter den platonischen Schriften nicht als sehr wesentliche und tiefgreifende Differenzen von Plato selbst können angesehn worden sein; wenigstens nicht als so tiefgreifend, dass durch sie jeder Zusammenhang zwischen ihnen aufgehoben wäre. Nicht minder tritt dann aber auch selbst noch nach innerlicheren Seiten ein solcher Zusammenhang heraus. Vor Allem ist dies nämlich der Fall in der Art, wie auch schon in den der dritten und vierten Klasse angehörigen Schriften der blosse Erzählungston durchbrochen wird, nicht allein durch den grösseen Umfang der wiedererzählten Rede eines Einzelnen — wobei doch in der That auch schon die bloss erzählende Haltung zum mindesten als eine Fessel empfunden werden musste — sondern in ungleich höherem Maasse noch durch die zwischendurch vorkommenden Reden, Vorlesungen oder Recitirungen eines grösseren Ganzen, durch die Anknüpfungen der ganzen Erörterungen an einen gegebenen Text u. a. Ja, im Theaetet geschieht eigentlich schon der letzte, zur völligen Sprengung der in der blossen Erzählungsform liegenden Fessel nur noch erforderliche Schritt durch die Art, wie in dem schriftlich aufgezeichneten Dialoge, *αἱ μεταξὺ τῶν λόγων διηγήσεις* (p. 143 c.) weggelassen werden, Jener selbst uns statt dessen aber — gleichsam nach allen Sei-

ten hin rund — unmittelbar dramatisch vorgeführt wird, ganz abgesehen noch von der dringlichen Aufforderung, die eben hierzu ausserdem auch in dem — namentlich im Theaetet und Euthydem — noch immer mehr und mehr wachsenden Umfange des einfassenden Dialogs liegt.

So löst sich allmälig, gleichsam aus dem Schoosse der übrigen vier Klassen die fünfte, an Zahl der Exemplare wie an Werth der dialogischen Kunst bedeutendste Gruppe der platonischen Schriften heraus. Erst in ihr entfaltet sich meines Erachtens das Eigenthümliche des platonischen Schriftenthums in seiner ganzen Singularität und Schönheit, und nicht mit Unrecht wird daher auch grade diese Klasse am Meisten von Allen denen, in's Auge gefasst werden müssen, die in litterarischer Hinsicht über Plato ein allgemeines Urtheil abzugeben haben.

Wir haben bisher die Modificationen b e s c h r i e b e n, denen die dialogische Form bei Plato unterliegt. Es gilt jetzt nun aber auch noch die Frage nach der tieferliegenden Bedeutung derselben aufzuwerfen, sowie nach dem innern Gesetze, kraft dessen sie bei Plato heraustreten. Die Beantwortung dieser Frage muss nun aber in genauester Weise an Dasjenige wieder anknüpfen, was vorhin über die wie bei jedem so insonderheit bei dem platonischen Drama vorauszusetzende Selbstthätigkeit des Lesers gesagt worden ist. Freilich auch aus andern Gründen hat man nicht selten jene abwechselnden Modificationen genügend herleiten zu können geglaubt, und insonderheit sind es dabei namentlich die Leichtigkeit der dramatischen Entwickelung, die Lebendigkeit der mimischen Ausstattung, die von Plato beabsichtigten Andeutungen über das Verhältniss des von ihm Gegebenen zur historischen Wirklichkeit sowie endlich den Inhalt betreffende Verschiedenheiten gewesen, die man hierfür in Anspruch genommen hat. Aber an sich und so gefasst scheinen mir alle diese Gründe die zu erklärenden Verschiedenheiten doch nicht tief und erschöpfend genug zu rechtfertigen, vielmehr, um auch nur diese selbst in durchaus befriedigender Weise fassen zu können, wird es unerlässlich sein, zunächst von der Frage auszugehn, wie weit Plato einerseits bei jeder seiner fünf Hauptklassen eine Selbstthätigkeit des

Lesers — in dem vorhin näher characterisirten Sinne — gefordert, und wie viel er andrerseits gethan zu haben scheint, um diese nicht nur überhaupt hervorzurufen, sondern damit zugleich auch schon in eine ganz bestimmte Richtung hinzuweisen und zu leiten.

Durchlaufen wir nun aber unter diesen Gesichtspunkten jene fünf Klassen platonischer Schriften jetzt noch einmal, so wird es zunächst schon gleich von der Apologie einleuchtend sein, in welcher Weise sie sich zu jenen stellt. Sie zeigt, wie wir gesehn haben, die dialogische Kunst des Plato nur erst in dem engsten Umfange ihrer Anwendung, und in Folge dessen nur auch erst auf dem niedrigsten Grade ihrer Ausbildung. Dramatisch ist sie unbedingt zu nennen, sofern in ihr unmittelbar nicht sowol Plato als Socrates redet[1]) — aber dialogisch ist sie doch nur in einigen für das Ganze verhältnissmässig nur sehr zurücktretenden Seiten. Ist daher unser vorhin aufgestellter Kanon richtig, so muss es ihr auch unter allen platonischen Schriften am wenigsten auf eine, über das blosse Maass einer unbefangenen Reception hinausgehende Selbstthätigkeit auf Seiten des Lesers ankommen. Und dem entspricht denn nun auch auf das Allergenaueste der Eindruck, den diese wirklich auf uns macht[2]). Die platonische Apologie — wenn wir

---

1) Allerdings auch noch in jenem tiefern Sinne, den wir früher bezeichnet haben, kann die Apologie als ein Drama gelten, wie sich dies namentlich in den characteristischen Eigenthümlichkeiten der drei Stadien der Verhandlung herausstellt. Indessen diese dramatische Entwicklung lag doch zu unabweisbar in dem historischen Vorgange selbst gegeben, um für unser Urtheil über die Erfindung und überhaupt über die literarische Kunst des Plato irgend einen Ausschlag geben zu können

2) Ueber Wesen und Werth der platonischen Apologie theilen wir in allen Hauptpunkten die Schleiermachersche Ansicht, deren Richtigkeit namentlich auch Stallbaum (i. s. prolegom. ed. 4. 1858), Zeller (Gr. Phil. II. ed. 2. p. 133. 1.) und Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitf. d. pl. Schriften p. 149. 237 seq.) anerkannt haben, während allerdings die Mehrzahl der neueren Gelehrten auch in dieser Hinsicht ihre eigenen, und zum grössten Theile sehr unrichtigen Wege geht. Schleiermacher nennt die Apologie „eine wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger sittlicher Grösse und Schönheit zu allen Zeiten geliebte und bewunderte Schrift, die sich an ihrem besonderen Zwecke begnüge, keine

sie lediglich selbst befragen, scheint Nichts Anderes sein zu wollen, als die in allem Wesentlichen treue Aufzeichnung eines historischen Ereignisses. Ob sie dies wirklich sei, darüber haben wir hier noch gar nicht zu entscheiden. Aber dass sie selbst sich dafür gebe, das allerdings behaupten wir. Zwar behaupten wir das auch nicht in dem Sinne, als ob die Apologie sich selbst für eine buchstäblich treue Aufzeichnung ausgebe. Zu dieser Annahme liegen in ihr selbst nicht die geringsten Indicien vor, an und für sich ist dieselbe aber keineswegs so nahe liegend, um auch ohne solche besondere Indicien für wahr gehalten werden zu müssen. Die Apologie besitzt gewiss so viel historische Treue, als man Dies nur von einem Schriftsteller erwarten kann, der ein so origineller Geist und zugleich ein so pietätsvoller Schüler des Socrates war, wie Plato. Damit ist jede wesentliche Abweichung von dem geschichtlichen Vorgange ausgeschlossen, nicht aber deswegen auch eine bis in's Kleinste und Einzelnste hineinreichende Treue als unerlässlich gesetzt. Nach dem Eindrucke, welchen die Apologie, ganz allein und für sich betrachtet, macht, ist sie als das geistvoll aufgefasste Porträt anzusehen, welches ein grosser Künstler von einem edlen Mann aus einem der entscheidensten Momente seines Lebens entworfen hat und welches sich demgemäss gleich weit entfernt hält, wie von einer unhistorischen Idealisirung einerseits, so von einer bloss äusserlichen Abzeichnung der Wirklichkeit andrerseits. Am allerwenigsten aber soll durch diese Behauptung ihres historischen Characters der Apologie an ihrem litterarischen Werthe irgend etwas geschmälert werden. Wir denken vielmehr von diesem sehr hoch: und stimmen daher auch ganz in das begei-

---

wissenschaftlichen Ansprüche mache" (I. 2. ed. 3. p. 125.) und die „von der wirklichen Vertheidigung des Socrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung sei, als bei dem geübten Gedächtniss des Platon und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war" (p. 128). Während ich mir dies Urtheil in allen seinen Stücken aneigne, kann ich nicht ganz das Gleiche in Betreff der einzelnen Gründe thun, aus denen Schleiermacher sich den Mangel des Dialogischen in der Apologie zu erklären sucht. Noch weniger bin ich dazu natürlich im Stande gegenüber Demjenigen, was z. B. C. F. Hermann (Gesch. u. System d. pl. Ph. p. 631. not. 374.) in dieser Hinsicht bemerkt.

sterte Lob ein, das wie die Mehrzahl competenter Richter[1]) aus allen Zeiten so auch noch neuerdings Schleiermacher wieder ihr gegeben hat. Sie ist unschätzbar, sofern sie sich als historisches Document ansehn lässt, ebenso unschätzbar ist sie aber auch als Document von Plato's schriftstellerischer Kunst! Man musste doch immer ein Plato sein[2]), um den Socrates, und sein Benehmen doch auch nur so schildern zu können, wie es in der Apologie geschieht — mit solcher entsagenden und begeisterten Hingabe von Seiten des Aufzeichners, innerhalb des Aufgezeichneten aber so sehr mit allen Spuren der inneren Wahrheit und Schönheit! Steht nun aber hiernach, wenigstens in allem Wesentlichen, der historische Character der Apologie fest: so begreift man dann auch leicht weiter die vorhin an ihr hervorgehobene Abwesenheit von tiefer liegenden dialogischen Beziehungen. Was bedurfte es solcher, da die Apologie besser für sich selbst redet, als es irgend ein Anderer über sie vermocht hätte! Hätte ein sie einfassender Dialog doch auch kaum über irgend etwas Anderes in passender Weise sich auszulassen vermocht, als entweder über den Process selbst, oder über das Verhältniss des hier über ihn gegebenen Berichtes zur historischen Wirklichkeit; oder endlich auch in kritischer Weise über die Bedeutung der ganzen Angelegenheit. Diese Kritik hoffte Plato nun aber doch, und zwar Dies gewiss mit Recht,

1) Unter deren Zahl rechne ich freilich einen Ast ebensowenig als den Cassius Severus mit ihren blinden Urtheilen über die platonische Apologie. Auch eines neuern Paradoxologen geschweige ich, der, um den Socrates zum Revolutionär machen zu können, unter Andern auch den Plato zu einem schlauen und trügerischen Vertheidiger gemacht hat!

2) Wir können uns nicht enthalten, hier ein Wort des alten Wandsbecker herzusetzen, indem Dieser, wie so oft, den Nagel auf den Kopf trifft, und das, vollständig erwogen, manchen der neuen Gelehrten von ihren unrichtigen Auffassungen in Betreff der platonischen Apologie hätte zurückhalten können. Claudius sagt unter der Aufschrift: „Der Maler, der den Socrates gemalt hatte,

Sonst treff' ich Alle. Sagt mir an,
Warum nicht auch den Einen?
Antwort.
Sei erst, wie er, ein grosser Mann;
Sonst male nur die Kleinen."

noch wirksamer vom Leser selbst vollzogen zu sehn, wenn er sie ihm allein überliess, als wenn er ihm darin irgendwie voranginge. Jene anderweitigen Andeutungen aber waren bei dem besondern Inhalte der Apologie so gut wie ganz überflüssig und zwar die letztere von den beiden genannten noch ganz besonders, da ja auch schon in der Apologie selbst die Anwesenheit des Plato während der Verantwortung des Socrates als thatsächlich vorausgesetzt und erwähnt wird. Eine solche Schrift wie die Apologie fordert von ihrem Leser schlechterdings nichts anders als unbefangene Reception und gerechte Abschätzung, keineswegs aber ist die Letztere in Betreff ihrer noch erst an eine ergänzende Selbstthätigkeit von Seiten des Lesers gebunden. Darum entbehrt die Apologie denn auch in allem Wesentlichen der dialogischen Behandlung.

Wesentlich anders steht es in dieser Beziehung aber schon um den Menexenos[1]). Derselbe ist ein Dialog, wennschon das Dialogische in ihm auch nur erst eine untergeordnete, eine noch ganz und gar dienende Bedeutung hat. Der Dialog ist da aber nur als die Einfassung des Ganzen, und enthält in Folge dessen denn auch nur einige Angaben über die angebliche Herkunft und den vermeintlichen Werth der in ihn eingelegten Rede, sowie über den Anlass ihrer dermaligen Recitation durch den Socrates. Und dem entspricht denn nun auch ganz der Grad, in welchem Plato bei ihm die Selbstthätigkeit des Lesers wie gefordert, so auch unterstützt und geleitet hat. Dies beides fehlt beim Menexenus eben so wenig ganz, als es bei ihm in hohem Grade der Fall ist. Es ist für den aufmerksamen Leser sehr leicht, auf den Gedanken zu kommen, dass Plato mit ihm noch etwas anders wolle, als Alles, was in dem Dialoge selbst und unmittelbar gesagt wird. Auf diesen Gedanken

---

1) Ueberweg l. l. p. 243 bemerkt: „Man könnte eine Stufenreihe entwerfen, worin von den platonischen Schriften die einen auf die äusserste Seite der Freiheit in der Composition zu stehen kämen, andere in die Mitte, wieder andere auf die Seite der vorwiegenden historischen Treue und nach dieser Seite hin möchte dann die Apologie ein Aeusserstes bezeichnen.“ Wir möchten hinzusetzen, dass der entgegengesetzte Pol dann ohne Frage durch den Menexenus bezeichnet werden müsste.

muss ihn zunächst[1]) schon der eigenthümliche Umstand führen, dass die hier in Frage stehende Rede sich ganz und gar nicht für eine bereits wirklich gehaltene, sondern nur für eine fremde Schularbeit giebt, die, wie sie sehr gelegentlich entstanden ist, so auch aller Wahrscheinlichkeit nach in aller Zukunft gar keine wirkliche practische Verwerthung finden wird. Denn legt dieser Umstand doch nicht ganz ohne Weiteres schon die Frage nahe, wozu denn überhaupt noch die Mittheilung einer solchen Rede geschieht, zumal da ja, wie bemerkt, nicht sowol sie um des Dialoges, als vielmehr der Dialog um ihretwillen dasteht. Nicht minder legt diesen Gedanken dann aber auch zweitens jener berüchtigte Anachronismus nahe, der einerseits ein so colossaler und zumal für die damaligen Leser in die Augen springender, und anderseits doch auch ein so tief in der ganzen Anlage der Schrift gewurzelter ist, dass man nicht nur nicht an seiner Absichtlichkeit zweifeln kann, so lange man an der Aechtheit derselben festhält, sondern vielleicht so gar selbst für diese eine Instanz aus dem blossen Vorhandensein dieses Anachronismus entnehmen darf. Und endlich auch durch die das Ganze zugleich in feinster und ausgelassenster Weise durchziehende Ironie muss auch die Frage sich aufdrängen, wohinaus überhaupt mit einer so beschaffenen Schrift ihr Urheber gewollt habe. Zur Beantwortung dieser Frage enthalten aber eben dieselben drei Umstände, die sie anregen, zugleich schon die beste Unterstützung. Vor Allem gehe man nur jener zuletzt hervorgehobenen Ironie nach, wie dieselbe sich nicht nur in einzelnen Aeusserungen des Socrates, sondern ebenso auch in dessen ganzem Benehmen gegenüber dem Menexenus, sowie überhaupt in der Zeichnung des Letzteren[2]) sich zeigt, man gehe dieser Ironie nach

1) Das Nähere über alle diese hier am Menexenus in Anspruch genommene Seiten, sowie auch die Gründe, weswegen ich diesen Dialog für ächt halte, müssen späteren Erörterungen vorbehalten bleiben.

2) Mit Ironie tritt Socrates dem Menexenus von Anfang bis zu Ende gegenüber und Ironie liegt auch schon der ganzen Characterzeichnung als solcher zu Grunde. Denn offenbar erscheint Menexenus als ein gutartiger aber etwas beschränkter, höflicher aber auch kritikloser und voreiliger Jüngling. Mit den Wissenschaften glaubt er fertig geworden zu sein, dagegen

und halte dem gemäss bei Vielem, was der Menexenus bringt, wie namentlich bei dem der Rede gespendeten Lobe u. a. das genaue Gegentheil für die wahre und eigentliche Meinung des Plato und man wird dann auch nicht lange mehr über die Absicht, die er mit der ganzen Schrift verfolgt im Unklaren bleiben. Dass diese in eine polemische Kritik rhetorischer Bestrebungen zu verlegen sei, wird dann schon mehr als wahrscheinlich werden. Freilich die näheren Beziehungen dieser Kritik sind damit nicht auch sofort schon gegeben; wie denn auch gleichfalls eine ganz objective Grenzlinie zur Unterscheidung des Ironischgemeinten vom Ernsten dabei noch fehlt. Indessen wie eine solche bei jeder Ironie fehlt, so lange Diese sich nicht selbst um die Hälfte ihrer Wirkung bringen will: so liegt doch auch für die nähere Bestimmung jener anderen Beziehungen zum mindesten für denjenigen Leser eine ausreichende Anweisung vor, der den Menexenus mit andern Schriften des Plato vergleicht. Denn in diesem scheint mir zu Nichts Anderm der Menexenus eine so nahe Verwandtschaft zu besitzen, als wie zu jener ersten Rede des Phaedrus, und da es nun von dieser nicht zweifelhaft ist, dass Lysias in ihr persiflirt und parodirt wird, so liegt die Vermuthung äusserst nahe, dass entweder dieselbe oder doch eine analoge Polemik die eigentliche Grundabsicht auch des Menexenus sei. Für die unterrichteten Zeitgenossen des Plato aber waren alle diese Beziehungen wohl ganz unmittelbar verständlich. Und für sie konnte daher auch noch weniger als für uns ein Zweifel darüber entstehn, dass die eigentliche Pointe des Menexenus ebensowenig in der Kritik dieser einzelnen Rede an und für sich als in der blossen Mittheilung der in ihr entwickelten Gedanken oder wohl gar irgendwie in dem die Rede umschliessenden Dialoge zu erblicken sei. Indessen doch auch

zu den Staatsgeschäften sich bereits drängen zu dürfen, und vollends auf Reden ist er ganz versessen. Die angebliche Rede der Aspasia scheint ihm ein Kleinod zu sein, und er glaubt nichtsdestoweniger doch dem Socrates, was Dieser über ihre Entstehung Lächerliches beibringt. Ironischer Humor verräth sich ebenso aber auch in so vielen andern Zügen, wie in der Art, in welcher Socrates die Rede fast unter Schlägen gelernt haben will, in seiner Versicherung unbedingter Abhängigkeit vom Menexenus, in dem Verbot des Wiedererzählens, in dem Hinweis auf einen ganzen Vorrath ähnlicher Reden u. A.

schon für uns liegt die Einsicht sehr nahe, dass wie der Dialog nur der Rede dient, so wiederum diese nur als ein exemplarisches Object seiner rhetorischen Kritik von Plato behandelt worden ist. In seiner Weise legt also auch der Menexenus Zeugniss davon ab, dass im gleichen Maasse, in welchem die dialogische Form bei Plato an Bedeutung gewinnt, zugleich auch ein Anspruch auf und eine Zurechtweisung für die Selbstthätigkeit des Lesers wahrgenommen wird.

In ungleich evidenterer Weise scheint mir nun aber alles Dies doch noch durch eine Vergleichung der dritten und vierten Klasse sowol untereinander als auch Beider mit der fünften herauszutreten. Auf diesen drei Stufen sehen wir den Umfang der dialogischen Kunst zu nehmen, und ihre Vollkommenheit reifen. In gleichem Grade sehen wir dann aber auch den Anspruch auf Selbstthätigkeit des Lesers wachsen. In immer höherem Grade fordert Plato eine solche, und immer mehr überlässt er es ihr, sich auch auf flüchtige und vereinzelte Winke hin in Betreff seiner eigentlichen Absicht zurechtzufinden. In der Apologie kommt dem Mimischen offenbar eine ziemlich selbstständige Bedeutung zu, sofern es sich in ihr ja überhaupt nur um eine Characterschilderung, und zwar näher um eine der betreffenden Person selbst anheimgegebene Characterschilderung, um eine Selbstcharacteristik des Socrates handelt. Und ähnlich fällt auch im Menexenus noch ein nicht unerhebliches Gewicht auf die ironische Characterschilderung des Menexenus, sofern eben auch durch diese unmittelbar schon der eigentliche Hauptzweck des Ganzen, — Bekämpfung und Verspottung falscher Richtungen in der Rhetorik — am Menexenus selbst mitbetrieben wird. Dagegen das Dramatische besitzt offenbar — weder in der Apologie noch im Menexenus — irgendwelche nennenswerthe Bedeutung. Hiervon das grade umgekehrte Verhältniss befestigt sich nun aber mehr und mehr in jenen drei aufeinanderfolgenden Klassen. Die Bedeutung des Dramatischen wächst mehr und mehr; die des Mimischen verliert mehr und mehr an Selbstständigkeit. Freilich Jenes zeigt sich immer nur in der durch seinen philosophischen Inhalt gegebenen eigenthümlichen Bestimmtheit — und dafür ein zweckentsprechendes Mittel zu sein, hört auch Dieses, das Mimi-

sche nimmermehr ganz auf. Aber eben anch nur als solches wird das Mimische mehr und mehr behandelt, und ebenso — innerhalb seiner philosophischen Singularität — entwickelt sich das Dramatische mehr und mehr. Dazu verschwinden allmälig immer mehr jene Notizen über die Herkunft und Ueberlieferung des mitgetheilten Gespräches, über sein Verhältniss zur historischen Wirklichkeit, oder selbst, wenn sie nicht verschwinden, nehmen sie doch immer mehr die Bedeutung an, dass sie die Beziehungen zu dieser lockern, statt sie, wie man erwarten könnte, zu sichern und zu befestigen. Auch in der Verwendung der Ironie und der Anachronismen stellen sich allmälig solche Verschiedenheiten heraus, die mir — gleich allem andern Bisher erwähnten — ihren gemeinsamen Grund nur in der immer wachsenden Tendenz des Plato zu haben scheinen, die Selbstthätigkeit des Lesers wie überhaupt hervorzurufen, so insonderheit anch auf den rein philosophischen Kern seiner Schriften zu concentriren. Man vergleiche zu diesem Ende doch nur z. B. die der dritten Klasse angehörige Republik mit dem Theaetet als Vertreter der vierten und Phaedrus als dem der fünften Klasse, und man wird sich leicht davon überzeugen können, dass Jene uns viel unmittelbarer und vollständiger als Diese den eigentlichen Sinn und die Absicht des Ganzen sagt, sowie dass unter diesen wieder Beides noch mehr beim Theaetet, als beim Phaedrus der Fall ist. Der Phaedrus, wenn anders man seinen ganzen eigenthümlichen Sinn begreifen will, erfordert die allerangespannteste Reflexion und Combination von Seiten des Lesers, zu deren Anregung und Beförderung Plato zwar das Unerlässlichste, doch aber auch eben nicht mehr als Das gethan hat. Dies Unerlässlichste, was er gethan hat, besteht darin, dass er die rein sachlichen Andeutungen so gegeben hat, dass durch ihre strenge Verfolgung dem Leser überhaupt die Möglichkeit gegeben ist, wie den Sinn des Ganzen, so auch die Bedeutung der einzelnen Theile zu erfassen. Mit leichter Mühe gelangt er indessen doch auch so noch immer nicht dazu; er vermisst im Phaedrus jene frappanten Fingerzeige, wie sie doch z. B. schon der Theaetet in ungleich höherem Maasse bringt. Denn freilich auch beim Theaetet wird das eigentliche Wort des Räthsels ja innerhalb des ganzen

Dialogs nicht gradezu und unmittelbar ausgesprochen, aber die Ueberzeugung, dass überhaupt ein solches vorhanden sei, sowie die Möglichkeit, dasselbe nun auch wirklich zu finden, wird hier dem Leser doch noch ungleich näher gelegt, als da, und wäre es auch nur durch die scheinbare Resultatlosigkeit des Ganzen, die kein mit dem Plato einigermassen Vertrauter, so wie sie sich giebt, für baaren Ernst nehmen wird, während allerdings selbst ein Solcher beim Phaedrus sich zunächst dupiren lassen kann durch die scheinbar völlig dogmatische Haltung des Schlusses. Endlich aber noch geringer als hier ist bei der Republik die Zumuthung, die an des Lesers Selbstthätigkeit in der vorhin bezeichneten Weise gestellt wird. Auch damit ist freilich noch keineswegs aller Streit der Meinungen in Betreff der Republik beseitigt: aber ungleich einfacher als bei den beiden andern Werken, ist es bei ihr doch zu bestimmen, was Plato habe sagen wollen.

Und jedenfalls Ein Umstand unterscheidet die letzte Klasse doch in sehr auffallender Weise von den beiden andern: von den diesen angehörigen Schriften steht jede Einzelne entweder ungleich selbstständiger da als die Exemplare der letzten Klasse, und kann demgemäss auch schon losgerissen von allen übrigen ziemlich vollständig verstanden werden, oder sie documentirt doch jedenfalls ihre relative Zusammengehörigkeit zu andern in einer so handgreiflichen und unübersehbaren Weise wie dies z. B. bei der Republik in Beziehung auf den Timaeus und Kritias, und beim Theaetet in Beziehung auf den Sophist und Politikos — in beiden Fällen aber auch noch ausserdem in Beziehung auf ein nicht vorhandenes Glied — der Fall ist. Ganz anders steht es in dieser Rücksicht nun aber doch mit der fünften Klasse. Ihre Glieder bedürfen, verglichen mit den Schriften der übrigen Klassen, nicht weniger, sondern eher noch mehr der vergleichenden Zusammenhaltung mit Diesen, weil sie dadurch allein ihren vollen Sinn zu offenbaren, und über denselben den Leser gewiss zu machen im Stande sind. Und doch zeigen sie sich grade mehr als die andern in scheinbarer Selbstständigkeit und Beziehungslosigkeit zu Andern. Hier also rechnet Plato offenbar in einem sehr wesentlichen Stücke auf die ganze und selbstständige Theilnahme des Lesers.

Wir haben soeben den Versuch gemacht, die verschiedenen Modificationen, die sich an der dialogischen Form der platonischen Schriften wahrnehmen lassen, aus ihrer verschiedenen Beziehung zur Selbstthätigkeit des Lesers zu begründen, d. h. aus dem verschiedenen Grade, in welchem sie diese in Anspruch nehmen, sowie aus der verschiedenen Art und Weise, in welcher sie dieselbe unterstützen. Es entsteht jetzt weiter die Frage, ob diese dialogischen Verschiedenheiten in irgend welchem Verhältnisse zu solchen Modificationen stehn, die den philosophischen Inhalt betreffen, ja ob überhaupt derartige beim Plato anzuerkennen seien oder nicht. Beide Fragen glauben wir nun aber doch mit gleicher Entschiedenheit verneinen zu dürfen. So wenig es uns hat gelingen wollen, einen tieferliegenden Zusammenhang zwischen inhaltlichen Verschiedenheiten einerseits und den von uns beleuchteten Verschiedenheiten des Dialogs andrerseits zu entdecken: so wenig können wir auch überhaupt an dem Gesammtinhalte der platonischen Schriften eigentliche und mit Recht so zu nennende Modificationen erblicken, wenn anders man unter diesem Ausdrucke noch irgend etwas Anderes begreift, als wie die Verschiedenheit jener früher von uns näher specificirten einzelnen Fragen einerseits und andrerseits solche Veränderungen in der Behandlung derselben, wie sie durch die Verschiedenheit der einzelnen handelnden Personen, des Orts, der Zeit und des Zwecks ihrer Handlung, sowie endlich auch durch die verschiedenen Altersstufen auf, und durch die wechselnden Lebensumgebungen, unter welchen Plato eine so grosse Anzahl von Schriften verfasst haben muss, unausbleiblich und ganz von selbst herbeigeführt werden mussten. Verschiedene Fragen bilden den Vorwurf der einzelnen platonischen Schriften; nicht nur untereinander weichen die in ihnen auftretenden Personen vielfältig ab, sondern auch Dieselben reden über dieselben Gegenstände je nach der verschiedenen Veranlassung mit einer, zum Theil bis zur Inconsequenz und zum Widerspruch gesteigerten Nuancirung ihrer Aeusserungen. Sogar auch Plato selbst in seiner von uns erst hinter dem Ganzen vorauszusetzenden und zwischen den Zeilen herauszulesenden Meinung entbehrt einer solchen Nuancirung insofern keineswegs, als diese schlechterdings nothwendig ist — wie bei allen Sterb-

lichen überhaupt — bei einem Denker, der ebensowenig von Anfang an fertig als zu allen Zeiten unveränderlich war, der seine Schriften ebensowenig bloss abspielte nach einem ein für alle Male entworfenen Programme, als wie er in der Ausarbeitung derselben mit pedantischer Aengstlichkeit über eine auch in allen nebengeordneten Seiten zu beobachtende Uebereinstimmung mit sich selbst wachte. Aber darüber hinaus können wir doch Keinem von Denen folgen, die, sei's in alter, sei's in neuer Zeit, sachliche Verschiedenheiten wesentlicher Art nachweisen zu können geglaubt haben. Alles, was von der Art in den platonischen Schriften von unabläugbarer Beschaffenheit ist, ist unseres Erachtens weder quantitativ noch qualitativ bedeutender, als Aehnliches, was ich mich anheischig mache, ausnahmslos an jedem beliebigen Schriftsteller nachzuweisen, der nur überhaupt über so schwierige Gegenstände und in so grossem Umfange wie Plato geschrieben hat. Man halte mir nicht die späteren Entwickelungen der platonischen Ideen- und Zahlenlehre als eine widersprechende Instanz entgegen. Soweit diese in den platonischen Dialogen selbst Spuren von sich zurückgelassen haben, soweit können wir sie ohne besondere Mühe mit dem übrigen Ganzen der platonischen Gedanken zu einer gewissen Einheit zusammenreimen. So weit wir sie aber überhaupt nur erst aus den Berichten Anderer, wie namentlich des Aristoteles kennen, gehören sie noch ganz und gar nicht unter die Betrachtung unseres ersten Buches. Noch weniger aber finden wir uns zu irgendwelcher Einschränkung des soeben Behaupteten durch jenes ganze Heer von Meinungs-Modificationen und Nuancen veranlasst, welche die neueren Gelehrten, wie namentlich C. F. Hermann, Steinhart, Susemihl und Michelis aus Plato's Schriften belegen zu können geglaubt haben. Die Aufrechterhaltung unserer Ansicht im Gegensatz zu der von Diesen gegebenen Ausführung wird vielmehr ein uns fortwährend beschäftigender Gesichtspunkt innerhalb des ganzen weiteren Verlaufs unserer Untersuchungen sein. Aber eben deswegen genügt es auch an dieser Stelle unsere Ansicht vorläufig nur ausgesprochen zu haben; es genügt, dass wir uns hier einfach zu jener Grundvoraussetzung der Schleiermacher'schen Thesis bekennen — welche übrigens auch in allem

Wesentlichen von einigen nicht minder erheblichen Autoritäten, als die genannten sind, getheilt wird, und wir finden uns damit nicht nur aller weiteren Erörterungen über die angeblicherweise den Inhalt der platonischen Schriften betreffenden Modificationen überhoben, sondern erblicken eben dadurch auch die entscheidendsten Gesichtspunkte in Betreff der Anordnung schon fixirt, welche wir zu befolgen haben, wenn wir uns jetzt dazu anschicken, jenen Inhalt nach jenen drei früher von uns bezeichneten Gesichtspunkten zu reproduciren.

Nach allem bisher Entwickelten wird kein einigermassen aufmerksamer Leser sich jetzt noch überrascht finden können, weder davon, dass unsre nächste Entwicklung sich im genauesten Anschluss an die einzelnen Dialoge selbst halten, noch auch davon, dass dieser Entwicklung selbst wieder im Grossen und Ganzen die Schleiermacher'sche Anordnung zu Grunde gelegt werden wird. In diesem Verfahren bestärkt uns übrigens in beiden Beziehungen auch noch eine ganz besondere Wahrnehmung. In ersterer Beziehung nämlich können wir uns der Ueberlegung nicht entziehn, dass, welche Anordnung man auch sonst für seine Darstellung platonischer Gedanken als die zweckmässigste erachten mag[1]), jedenfalls für die eigenthümlichen Gesichtspunkte unserer Arbeit keine andere Darstellungsart so sehr indicirt zu sein scheint, als der sorgsamste Anschluss an die einzelnen Dialoge. Denn dass fast nur als solche, ungleich seltener aber in ihrem Zusammenschluss zu einem grössern Ganzen, die platonischen Schriften in der ganzen Zeit bis auf Schleiermacher, zum Theil aber selbst auch noch in der nachfolgenden Zeit gewirkt haben: das ist eine der notorischsten Thatsachen, von denen unsere später zu gebende Geschichte des Platonismus Zeugniss ablegen wird. Da nun aber dieses Verhältniss Plato's zur späteren Zeit unser Hauptgesichtspunkt ist: so werden wir auch innerhalb dieses ersten Buches schon unsre Betrachtung so anzuordnen haben, wie sie den hieraus sich ergebenden Rücksichten am angemessensten zu sein scheint. Je grösser nun aber hiernach schon das Verdienst Schleiermacher's erscheinen muss: um so mehr wird man sich

1) Vergl. in dieser Hinsicht Zeller's Bemerkungen p. 364 seq.

dann geneigt fühlen, demselben auch in Hinsicht seiner Anordnung — wenigstens in deren Grundzügen — nachzufolgen, zumal wenn man beachtet, wie unverwischbar in der That diese von Schleiermacher behaupteten Grundzüge aus der Mehrzahl der davon abweichenden Auffassungen nichts destoweniger hervorblicken. Zwei oder drei in dem Wesentlichsten gar nicht allzu verschieden characterisirte Hauptgruppen[1]) haben die Meisten auch unter den übrigens nicht mit Schleiermacher zusammenstimmenden Anordnern unter den platonischen Schriften annehmen zu dürfen geglaubt, und wenn daher auch wir ein Aehnliches thun, so wird, wenigstens in dieser Allgemeinheit angesehn, unser Verfahren kaum noch der weiteren Rechtfertigung bedürfen. Dabei dürfen wir es indessen nicht unterlassen, einen Punkt noch besonders hervorzuheben, der zugleich Eine unserer wesentlichsten Differenzen von Schleiermacher bezeichnet. Schleiermacher nämlich hat, verführt durch die von ihm zuerst gemachte Entdeckung der Zusammengehörigkeit der platonischen Schriften, einen ziemlich starken Accent darauf gelegt, dass diese der Hauptsache nach sich auch in Einer einzigen graden Linie darstelle. Dieser Behauptung steht nun aber zunächst schon der fast unbedingte Mangel an eigenen darauf bezüglichen Andeutungen des Plato entgegen, die Dieser gewiss nicht in solcher Weise hätte fehlen lassen, wenn ihm wirklich auf die Einhaltung jener Einen und einheitlichen Linie etwas angekommen wäre. Mit dieser Behauptung lassen sich auch sonst mehrere andere naheliegende Erwägungen nicht wohl zusammen reimen, vor allem aber hat sie ihr Bedenkliches in den auch schon bei Schleiermacher als Consequenz aus ihr sich ergebenden ungerechten Unächtserklärungen gezeigt, zu denen heutzutage sich kaum noch Ein Besonnener in ihrem ganzen Umfange zu bekennen wagen möchte. Ja man kann diese Behauptung bei Schleiermacher nicht bloss als eine Uebertreibung, sondern in gewisser Weise auch als einen Abfall von seiner eigenen Grundvoraussetzung ansehn. Denn grade je stärker man betont, dass keine tiefergreifenden Differenzen des Inhalts innerhalb der

1) Auch hierüber muss ich mir an diesem Orte die näheren Auseinandersetzungen versagen.

platonischen Schriften anzuerkennen seien, desto geneigter wird man werden, die Reihefolge ihrer Betrachtung bis auf einen gewissen Grad als eine gleichgültige anzusehn, und sich ihre Zusammengehörigkeit nicht sowol untor dem Bilde Einer Linie vorzustellen, als vielmehr unter dem Eines Kreises, in dessen Peripherie jeder Punkt den Ausgangspunkt abgeben kann, von dem man nicht nur zu einem andern Punkte der Peripherie überzugehn, sondern auch mittelst des eigenthümlichen Radius zum gemeinsamen Centrum zurückzugehn vermag. Sehr mit Recht haben daher auch Brandis u. A., die in Ganzem Schleiermacher nachfolgen, in diesem Punkte ihn den Gegnern gegenüber im Stich gelassen. Und so möchten denn auch wir die von uns zu Grunde gelegte Anordnung vor der Hand noch für gar nichts Anders, als für eine zufällig entstandene und willkührlich gewählte angesehen wissen. Um so besser, wenn wir sie später noch für etwas mehr als Das erkennen werden. So wenig sie die Abfassungszeit der platonischen Schriften repräsentiren will, so wenig giebt sie sich auch für die einzige aus, in welcher ohne Beeinträchtigung ihres vollen Verständnisses die platonischen Schriften gelesen werden dürften. Genug, wenn man dafür auch uns nur zugesteht, dass sie ebenso auch in der von uns eingehaltenen Art betrachtet werden können!

Wir stehen am Ende unserer allgemeinen Characteristik der platonischen Schriften. Es sei gestattet, jetzt noch einen Blick auf den Ausgangspunkt derselben zurückzuwerfen.

Wir nahmen diesen in dem ungünstigen Eindruck, von welchem wir behaupteten, dass eine erste Bekanntschaft mit den platonischen Schriften denselben in der Mehrzahl ihrer Leser hervorzurufen pflegte. Wir haben uns sodann bemüht, die litterarische Form dieser Schriften zu beleuchten wie sie bedingt ist, zum Theil schon durch den in sie niedergelegten philosophischen Inhalt überhaupt, in ungleich höherem Masse aber noch durch die Absicht des Plato, einen solchen Inhalt nicht sowol in diesen nach der gewöhnlichen Weise nur niederzulegen, als vielmehr durch dieselben dem Leser auf innerlichste und gründlichste Weise zuzueignen. Und wir glauben dadurch in den Stand gesetzt zu sein, nicht nur die Möglichkeit und Entstehung jenes vorhin berührten ungünstigen Eindrucks einerseits, sondern

nicht minder auch das sehr beschränkte Recht dieses Eindrucks andererseits zu begreifen. Für Beides werden wir später die Geschichte des Platonismus ein fast durch alle ihre einzelnen Epochen in gleicher Stärke fortlaufendes Zeugniss ablegen sehn. Für das Erste in jener Legion von Missverständnissen, die zu allen Zeiten das gründlichere Verständniss seiner Wissenschaft beeinträchtigt haben, für das Zweite in der vielleicht noch grösseren Anzahl besonnener und unbesonnener Lobeserhebungen, die ihm zu Theil geworden sind. Beides werden wir vollständig aber auch schon aus dem bisher Entwickelten zu begreifen im Stande sein. Können wir dessen kurzen Sinn doch ganz einfach dahin zusammenfassen: Die von Plato zum Ausdruck seiner Wissenschaft gewählte Schriftform muss unter allen Arten derselben als die zugleich wirksamste und schwierigste bezeichnet werden. Ueberall ist Plato's Ausdrucks- und Mittheilungsart diejenige gewesen, die schon sein grosser Vorgänger, der weinende Philosoph von Ephesus sich selbst sowol wie dem delphischen Gotte mit den bemerkenswerthen Worten nachgesagt zu haben scheint: *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.* Denn das und nichts Anderes ist doch auch nur das Eigenthümlichste an aller dramatischen Schrift. Ueberall ferner ist es die schriftstellerische Maxime des Plato gewesen, neunundneunzig oberflächliche Leser aufzuopfern, um sich statt dessen in dem Hundertsten einen Solchen zu erziehen, der es nach seinem vollen Sinn und Herzen wäre, und der insonderheit nicht sowol als ein empfangender Schüler seinen Schriften gegenüber, als vielmehr als ein beitragender Gehülfe ihnen zur Seite träte. Daher zugleich diese Vieldeutigkeit und dieser anregende Reiz in allen platonischen Schriften. Ueberall endlich stellt Plato an seine Leser die allergrössten Anforderungen — überall aber hat er auch mehr für das Verständniss seines tiefer eindringenden Lesers gethan, als irgend ein anderer Schriftsteller. Er fordert Leser, die „schwimmen" können: Solchen bietet er dazu aber auch wirklich die umfassendste Gelegenheit. Er rechnet auf Leser, die Geschmack genug besässen, um seine Poesie richtig zu würdigen, und weder zu ernst, noch zu leicht zu nehmen, philosophischen Verstand genug, um seine Gedanken scharf zu fassen, und Witz genug, um seine Ironie zu merken und zu

deuten, selbst da, wo er nicht ausdrücklich dabei bemerkt, dass er jetzt ironisch sein wolle. Mit einem Worte: Plato rechnete auf ein Ideal von Leser, wie seine Rechnungen und Gedanken sich uns durchgehends als auf das Ideal eingerichtet erweisen werden. Aber in dieser Beziehung durfte er Das doch auch wenigstens mit einigem Grunde thun: sofern auch er seinerseits seinem Leser ein wahres Ideal von Lecture herzurichten versucht hat: ein geschriebenes Wort nämlich, das aber doch grössere Vortheile noch als die lebendige Rede haben sollte — ein Drama, dessen Kern und Inhalt aber die philosophische Wahrheit ist. Aus diesem Grunde wird daher auch der triviale Leser, der den Plato zu seinen Gesichtspunkten herabzieht, wenn anders er ehrlich ist, immer bekennen müssen, dass ihm der platonische Dialog ein Buch mit sieben Siegeln ist, dessen vielfach bezeugte Berühmtheit er eigentlich nicht zu begreifen vermag. Derjenige aber, der sich von Plato auf sein Niveau heben lässt, und Diesem so weit es möglich und erlaubt ist, congenial zu werden trachtet, Der wird aus der Lecture der platonischen Schriften nicht nur selbst den grössten Genuss ziehen, sondern zugleich auch begreifen, wie ein solcher durch diese Schriften unter den grössten Verschiedenheiten von Zeit und Ort, sowie für die mannichfaltigsten Stufen und Arten der Bildung hat erzielt werden können![1])

---

1) Das im Texte Gesagte wird eins der hauptsächlichsten Themata sein, das unsere Geschichte des Platonismus später durchzuführen hat. Vorläufig sei es gestattet zur Bestätigung auf ein Zeugniss hinzuweisen, das nicht nur in seiner Ueberschwenglichkeit an die schlimmsten Zeiten des Florentiner Enthusiasmus erinnert, das nicht nur überhaupt in seiner Singularität manchem unserer Leser vielleicht neu sein wird, sondern das insonderheit auch dafür selbst ein redendes Zeugniss ablegt, in welchem Grade Plato es den heterogensten Bildungskreisen, selbst solchen anzuthun weiss, die seinen eigenen Voraussetzungen äusserst fern liegen. Was wir im Sinne haben, ist ein Amerikanisches Zeugniss über Plato und findet sich in den diesseits und jenseits des Ocean's vielgelesenen Representative men von R. W. Emerson: p. 22—53. Dort heisst es unter Anderm: „Among books Plato only is entitled to Omars fanatical compliment to the Koran, when he said: Burn the libraries for their value is in this book!! — — Out of Plato come all things that are still written and debated among men of thought. — — Plato is philosophy and philosophy is Plato — at once the glory and the shame

Diese Erinnerung mag an das Ende dieses Paragraphen treten, gleichsam als Gegengewicht zu jenem „ungünstigen Eindruck" von welchem wir im Anfange desselben ausgegangen sind.

## §. 2.

## Die schriftstellerische Absicht des Plato nach den darauf bezüglichen Andeutungen seiner Schriften[1]).

Wir haben bisher die schriftstellerische Absicht des Plato aus ihrem Erfolge zu errathen versucht. Wir müssen uns jetzt diese Absicht an und für sich vergegenwärtigen. Wir haben als ihren Erfolg in dem Bisherigen die allgemeinste Beschaffenheit der platonischen Schriften ansehen zu dürfen geglaubt. Zur vollen Bestimmung jener Absicht müssen wir uns jetzt auf die einzelnen Andeutungen berufen, die Plato selbst in Betreff Jener seinen verschiedenen Schriften eingestreuet hat. Andeutungen, gelegentlich eingestreuete und nur erst mittelbar auf seine Absicht zu beziehende Andeutungen werden es freilich überhaupt nur sein können, die wir in dieser Beziehung nach dem Voraufgegangenen zu erwarten haben. Denn da Plato selbst, bei der dramatischen Beschaffenheit seiner Schriften, zu keiner Zeit unmittelbar vor uns hintritt: so können alle Weisungen, die er uns darüber geben möchte, nicht anders

---

of mankind! — — Calvinism is in his Phaedo: Christianity is in it. Mahometism draws all its philosophy in its handbooks of morals from him, Mysticism finds in Plato all its texts. — — He stand between truth and every man's mind — —." Das Stärkste unter Allem aber ist wohl, wenn der in seiner Paradoxie sich selbst überschlagende Essayist sagt: „This citizen of a town in Grece is no village patriot. An Englishman reads an says: how English! a German how Teutonic! an Italian how Roman and how Greek! As they say that Helen of Argos had that universel beauty, that every body felt related to her, so Plato seems to a reader in New England an American genius! — — I am struck in reading him with the extreme moderness of his style and spirit!" Risum teneatis amici!

1) Unter den auf den Gegenstand dieses Paragraphen bezüglichen Monographien verdient nur die von C. F. Hermann die Erwähnung: „über Plato's schriftstellerische Motive" in den Gesammelten Abhandlungen. Göttingen 1849. p. 281. seq.

als durch den Mund fremder, d. h. der von ihm uns vorgestellten Personen an uns ergehen. Und selbst so können sie nur in sehr mittelbarer Weise sich finden, da ja, wie gleichfalls vorhin schon bemerkt, Plato's Figuren seinen eigenen Namen nur zwei Mal, und beide Male ohne alle Beziehung auf seine Schriften, in den Mund nehmen. Ja, inwiefern selbst auch nur solche gelegentliche und mittelbare Andeutungen in den platonischen Schriften gefunden werden können, wird noch erst der nähern Erörterung bedürfen. Immer aber ist es doch nothwendig, und selbst nach dem Voraufgeschickten nicht überflüssig, auch in der angegebenen Beziehung die Frage nach der schriftstellerischen Absicht des Plato aufzuwerfen. Sehr möglich wäre es ja auch jetzt noch immer, dass Plato's Absicht und sein Erfolg sich nicht deckten, und und zwar nicht nur in der Weise, dass Dieser Jene nicht ganz erreichte, sondern selbst so, dass ein Verhältniss des Widerspruchs, ein Gegensatz zwischen diesen beiden Seiten stattfände. Freilich wahrscheinlich will uns von Anfang an weder das Eine noch das Andere bedünken — wenigstens wenn wir der hohen Meinung von der schriftstellerischen Bedeutung des Plato treu bleiben wollen, die wir bereits im Vorigen zu rechtfertigen gesucht haben, wenn wir uns erinnern, wie sehr, schon nach der Beschaffenheit der Schriften zu urtheilen, in denselben eine wohlüberlegte und hochgegriffene Absicht von Seiten des Plato nicht nur zu Grunde gelegt, sondern in gewissem Grade auch erreicht zu sein schien —: indessen von vornherein auszuschliessen ist dennoch keins von Beiden, wie denn ja auch wirklich Beides von nahmhaften Gelehrten behauptet worden ist. Und zu einer vollständigen Einsicht in die schriftstellerische Art des Plato gehört es daher jedenfalls, auch die Frage aufzuwerfen, was für Andeutungen giebt Plato uns selbst über die Natur seiner schriftstellerischen Absicht? und um diese beantworten zu können, müssen wir uns wiederum zuvor fragen: bei welcher Gelegenheit giebt er uns überhaupt solche? welche Veranlassung finden seine einzelnen Figuren zu Aeusserungen, die wir als von Plato gegebene Andeutungen auf seine schriftstellerische Absicht anzusehen ein Recht haben?

Es wird nicht leicht sein, deren mehr als zwei aufzufinden; und selbst diese beiden Arten verschlingen sich fortdauernd und

vielfach so mit einander, dass es zweckmässig sein wird, sie in Eine Betrachtung zusammenzufassen. Erstens nämlich finden Plato's Figuren mehr denn Ein Mal Gelegenheit, über die Erscheinungen der vorplatonischen Litteratur ein Urtheil zu fällen. Und nicht selten kommen sie ebenso zweitens dazu, einzelne derartige, mit der platonischen Schriftform in genauestem Zusammenhang stehende Momente zu besprechen, wie z. B. die Natur der mündlichen Unterredung, des philosophischen Unterrichts, des Gedächtnisses und Aehnliches. Das Entscheidenste von dem, was sich auf diese beiden Seiten bezügliches in den platonischen Dialogen vorfindet, werden wir daher auch hier übersichtlich zusammenzufassen haben [1]).

Wir würden nicht bloss unzweckmässig, sondern selbst ungerecht zu handeln fürchten, wenn wir diese unsere Betrachtung mit etwas Anderem anheben wollten, als mit Beleuchtung der berühmten Phaedrusstelle (p. 274 c.). Undankbar gegen Schleiermacher, dessen grosses Verdienst, kurz gefasst, eben darin besteht, diese Stelle zwar nicht zuerst hervorgezogen, doch aber zuerst vollständig verwerthet, und zur Grundlage seiner ganzen Behandlung des Plato erhoben zu haben. Unzweckmässig aber wegen des besondern Verhältnisses, in welchem diese Stelle zu den übrigen steht, die uns in diesem Paragraph zu beschäftigen haben werden. Denn freilich, diese Phaedrusstelle ist keineswegs die einzige aus Plato's Schriften zu entnehmende Andeutung, die ein sehr helles Licht auf das hier in Frage stehende wirft. Allein sie fasst dies Licht doch gleichsam in seinen intensivsten Brennpunkt zusammen, während alle übrigen Stellen nur vereinzelte Strahlen davon besitzen. Unter solchen Umständen steht es daher auch ganz und gar nicht so, — wie es nach Schleiermachers Darstellung vielleicht das Ansehn haben könnte — als ob mit der Phaedrusstelle sein Grundgedanke stehe und falle. Vielmehr durchzieht

1) Wir verfolgen absichtlich die hier in Frage kommenden Stellen an diesem Orte nicht bis in ihr genauestes Detail hinein, da wir sie alle später noch einmal in dem vollen Zusammenhange der betreffenden Dialoge zu beleuchten haben werden. Es ist hier ebensowenig nöthig, sie nach allen Seiten hin zu beleuchten, als erlaubt, sie ganz zu umgehn.

eine ganze Reihe von Parallelstellen für die einzelnen in der Phaedrusstelle zusammengefassten Momente grade die bedeutendsten unter den anerkannt ächten Dialogen des Plato. Aus ihnen würden wir die Hauptpunkte des im Phaedrus Gesagten selbst dann zu construiren im Stande sein, wenn der Phaedrus selbst entweder für uns verloren, oder überhaupt nie aus der Hand des Plato hervorgegangen wäre. Aber freilich nicht ohne Mühe würden wir hierzu im Stande sein, nicht ohne grössere Mühe würden wir dann einen minder einleuchtenden Beweis zu Stande bringen können, als wie wir ihn jetzt in der Phaedrusstelle zu erblicken haben, welche, indem sie von ihrer Klarheit zugleich den andern Stellen mittheilt, eben damit auch vor der Gefahr bewahrt, deren Bedeutung zu übersehn oder zu unterschätzen.

Bei der Stellung, welche der Phaedrusstelle hiernach zukömmt, bei dem Streite, welcher sich neuerdings selbst über die Wortauslegung des Einzelnen erhoben hat, wird es nicht für Pedanterie gelten dürfen, wenn wir uns genau die drei Fragen zu beantworten suchen: wer redet an jener Stelle? was wird in ihr behauptet? und in welchem Zusammenhange geschieht Dies?

Vor unsern Augen stehn da Phaedrus und Socrates. Ihre beiderseitige Characteristik ist kaum zu verfehlen, da sie sich selbst so lebendig und eindringlich wie nur irgend möglich zeichnen. Und vor allem unübersehbar und unverkennbar ist ein Hauptzug in ihrem Wesen, auf den es uns hier vornemlich ankömmt. Dies ist ihr verschiedenes Verhältniss zur sogenannten φιλολογία (p. 236 e.) D. h. mit gleicher Deutlichkeit zeigt sich uns der Eine von ihnen als ein ebenso unersättlicher und unermüdlicher wie urtheilsloser Verehrer aller geschriebenen und gesprochenen Reden, und der Andre als ein ebenso gutmüthiger wie ironischer Kritiker derselben. Freilich dem Anscheine und auch vielleicht dem Dafürhalten des Phaedrus nach ist Socrates zum mindesten ein ebenso maasloser Redeenthusiast, als Jener. Er selbst thut Alles, um den Phädrus in diesem Glauben zu erhalten: aber doch spricht er kein Wort dabei, das nicht die humoristischste Ironie gegen Phaedrus und alle seines Gleichen athmete. Wer diese verkennen kann, verdient nicht den Plato zu lesen. In pädagogischer Accomodation geht er nur deshalb

so vollständig auf die Redesucht des Phaedrus ein, um diesen desto gründlicher davon zu kuriren. Er theilt scheinbar dessen Enthusiasmus, um den Gegenstand desselben desto sicherer zu fassen, desto schonungsloser zu kritisiren. Und eben Dies, nichts Anderes ist es nun auch, was wir ihn in jener hier in Frage kommenden Hauptstelle vornehmen sehn. Das ganze Gespräch besass seinen Anlass an der von Phaedrus angestimmten Bewunderung für die „geschriebenen Reden" des Lysias. Es endigt, nachdem bereits die erste — angeblich oder wirklich — vom Lysias herstammende Rede nicht nur thatsächlich durch die beiden nachfolgenden Reden verspottet, sondern selbst principiell durch die sich daran anschliessende umfassendere Kritik oratorischer und rhetorischer Bestrebungen verurtheilt worden war — es endigt damit, aller Schrift überhaupt gleichsam den Boden unter den Füssen wegzuziehen durch die gegen ihre Uebelstände gerichtete Polemik. Die Schrift ist ein Heilmittel, nicht des Gedächtnisses, sondern nur der Erinnerung. Sie beseitigt nicht, sondern sie erzeugt die λήθη. Denn das Gedächtniss bringt sie in Vernachlässigung, und gewöhnt die Menschen ihr Vertrauen auf die Schrift zu setzen und sich aus deren Typen von Aussen her, nicht aber aus sich selbst von Innen her zu erinnern. So gewährt sie statt der Wahrheit und Weisheit nur den Schein der Weisheit, den Wahn derselben. Durch sie werden die Menschen zwar viel hören, aber wenig lernen, weise zu sein glauben, ohne es wirklich zu sein, statt dessen aber unwissend, dünkelhaft und schwer zu behandeln werden. In die Schrift darf man daher auch nichts Festes und Deutliches niederlegen, aus ihr nichts Derartiges entnehmen wollen. Sie ist zu nichts anderem gut, als nur, um den bereits Wissenden zu erinnern. Sie schweigt auf jede an sie gerichtete Frage. Sie fällt achtlos in die ungehörigen Hände der Unverständigen: losgerissen von ihrem Vater entbehrt sie jeder Möglichkeit der Vertheidigung gegen den Verläumder. Aber es giebt auch noch eine andre Rede als die in Schrift verfasste. Jene ist der ächte Bruder von dieser, diese nur das Schattenbild jener. Dies ist die lebende und beseelte Rede des Wissenden, welche mit Wissenschaft in die Seele des Lernenden geschrieben wird, fähig sich zu wehren, wissend gegen wen sie reden und schweigen

soll. Jeder Nachdenkende und Einsichtige wird daher auch wenig auf die Schrift, wenig ebenso auf die mündliche Rede geben, sobald Beide nur des Ueberredens wegen, ohne tiefere Untersuchung und eigentliche Belehrung rhapsodisch verfasst sind [1]). Er wird vielmehr begreifen, dass in jeder geschriebenen Rede, sie mag prosaisch oder poetisch abgefasst sein, und handeln, worüber sie will, mit Nothwendigkeit viel Spiel und wenig Ernst enthalten sein muss. Sehr kläglich steht es daher auch um den Schriftsteller, der nicht besser ist als seine Schrift, und nicht sowol seine Schrift zu vertheidigen vermag, als vielmehr nur durch sie sich vertheidigen lassen muss. Der wahre Philosoph dagegen steht nicht nur selbst immer noch höher als seine Schrift, und vermag sie daher auch zu vertheidigen, sondern kann selbst solche Schriften hervorbringen, die sich allein zu vertheidigen wissen, die den ungehörigen und unverständigen Leser entweder überhaupt fern zu halten, oder doch jedenfalls, wenn er sich naht, abzuschlagen wissen, die nicht bloss überreden, sondern belehren, und in denen allein das Klare, Vollkommene und des Ernstes Würdige sich findet. Das ist der Mann, der sowol Socrates als auch Phaedrus nur erst zu sein wünschten, und der nicht nur Lysias noch lange nicht, sondern auch nicht einmal der doch ungleich philosophischere Isocrates in Wirklichkeit ist. Seine Schriften werden aber auch gar nicht mit Rohr und Tinte, sondern mit dialektischer Kunst in die Seele geschrieben. In den Seelen erspriessen solchem Manne seine ächten Söhne, zuerst nämlich in der eigenen Seele die erfundene und zuvor, vor aller Schrift, besessene Rede selbst, dann aber auch die in fremden Seelen durch ihn veranlassten, die etwas Selbstständiges und Unsterbliches, Weisheit und Glückseligkeit Verleihendes in sich tragen. Die wirklichen Schriften

1) Es hat gewiss etwas Verführerisches p. 277 e. die Heindorf-Schleiermachersche Conjectur ὅσοι statt ὡς οἱ in den Text zu nehmen. Vielleicht erhalten wir aber doch einen noch eigenthümlichern Sinn, wenn wir bei der Lesart der Handschriften stehen bleiben. Denn dann kann man in den Worten eine ziemlich uneingeschränkte Kriegserklärung nicht nur gegen alle Schrift, sondern selbst gegen alle Rede erblicken — zum deutlichen Kennzeichen, dass es überhaupt nicht gar zu ernst mit dieser Kriegserklärung gemeint gewesen ist.

dagegen werden von ihm nur zu Scherz und Unterhaltung ausgearbeitet werden, und können höchstens zur Erinnerung für die Wissenden dienen, als Schatzhäuser für das Gedächtniss — für ihn selbst auf die Zeit des vergesslichen Alters, und für jeden Andern, der mit ihm dieselbe Spur gegangen ist.

Das ist nach unserer Auffassung die viel umstrittene Phaedrusstelle. Wer redet also in ihr? Was wird geredet? und in welchem Zusammenhange geschieht es? Nicht unmittelbar Plato selbst redet — das erinnern wir hier noch einmal: sondern der ironische Socrates einerseits, und der urtheilslose Phaedrus andrerseits. Diese beiden Eigenschaften fordern uns von vorn herein auf, behutsam in der Festsetzung des definitiven Sinns zu sein, den wir der von ihr vertretenen Ansicht beilegen. Aeusserlich scheinen Beide freilich ganz und gar einig unter einander zu sein. Aber werden wir ihnen Beiden deswegen auch innerlich die gleiche Stellung zu der in Frage kommenden Sache vindiciren? Wir zweifeln, ob Phaedrus ebenso vollständig die Sache begreift, als er ihr zustimmt. Wir zweifeln nicht, dass Socrates noch etwas mehr und Anderes im Schilde hat, als was er ausspricht. Aus diesem Grunde befremdet es uns denn auch gar nicht so sehr, wenn der Letztere stellenweise mit aller Schrift entweder zu brechen scheint oder auch wol wirklich seinen Worten nach bricht. Gelegentlich lenkt er dann doch auch wieder ein, ohne dabei allzuängstlich vor kleinen Inconcinnitäten zwischen seinen einzelnen Aeusserungen auf seiner Hut zu sein. Er hebt auf das Schlagendste Uebelstände hervor, die wirklich mit aller Schrift verbunden sind: warum soll er es da nicht einmal sagen dürfen, dass er überhaupt nicht viel von aller Schrift halte. Vielleicht übertreibt das seinen eignen Sinn in etwas — liegt doch in der That etwas sehr Ergötzliches darin zu sehen, wie er allmälig den Phaedrus von seinem Enthusiasmus für die „geschriebenen Reden" zu deren völliger Nichtachtung überführt, und indem Socrates dem hierin liegenden Reiz nachgab, konnte dieser seinen Worten leicht eine übertriebene Fassung geben, die eigentlich nicht sein ganzer Ernst war. Vielleicht aber war dies der ganze volle Ernst des Socrates: in dem Munde dessen, der Zeit seines Lebens nichts geschrieben hat, wäre eine so tiefe Herabsetzung der

Schrift gar nicht etwas so Unerhörtes. Diese socratische Aeusserung braucht deswegen noch immer nicht der ganze und genaue Sinn des Plato zu sein [1]). Ja, strenggenommen kann sie es gar nicht einmal, wenn anders wir den Plato nicht für einen entweder sehr kurzsichtigen oder auch inconsequenten Denker halten. Denn in einer Schrift theilt er uns diese Polemik gegen die Schrift mit, in einer Schrift, die wenigstens den Anschein in Nichts vermeidet, als wolle sie doch wirklich noch etwas anderes, als etwa blos „scherzen" oder „erinnern" und noch dazu in einer dramatischen Schrift! Der letztere Umstand muss nach der Natur des Dramatischen uns — vor der Hand wenigstens — immer im Ungewissen darüber lassen, ob Socrates Ansicht auch die des Plato sei: die beiden andern aber erheben es sogar zur Wahrscheinlichkeit, dass sie es nicht sei — vorausgesetzt nämlich, dass in Socrates Ansicht wirklich und allen Ernstes jene Uebertreibung lag, die wir in ihr soeben, dem Scheine seiner Worte nachgebend, anerkannt haben. Aber eben dies Zugeständniss kann ich mich doch nicht entschliessen, auch definitiv zu machen. Auch schon die socratischen Worte selbst lassen wenigstens die Möglichkeit einer eigentlichen Schrift offen, die doch ihre Wirkung unmittelbar und in innerlicher Weise an den Seelen vollzieht, nicht bloss erinnernd im gewöhnlichen, sondern in jenem tiefen und weiten Sinne, wo nach bei Plato überhaupt alle Wissenschaft Erinnerung ist. Man presse auch nur nicht die einzelnen Worte in kleinlicher Weise! Man reisse sie vor Allem nicht aus dem Zusammenhange des ganzen Dialogs, aus der Analogie aller übrigen Aeusserungen des platonischen Socrates heraus!

Dann wird man finden, dass nicht nur kein Gegensatz besteht zwischen dem §. 1. über die Beschaffenheit der platonischen Schriften Bemerkten und dieser Aeusserung des Socrates im Phaedrus, sondern dass beide Seiten sich sogar wechselseitig auf das Allerhellste beleuchten. Die platonischen Schriften sind

---

1) Man denke nur daran, wie manches Mal ein Dichter seinen Figuren Worte für oder gegen die Dichter in den Mund legt, die er selbst keineswegs adoptirt. Decken Goethes Auffassungen sich mit denen seines Tasso oder seines Antonio oder nicht vielmehr mit keinem der Beiden?

in unsern Augen wirklich von der Art, dass sie den ungehörigen Leser ganz abschrecken, oder doch jedenfalls nicht zum sichern Gefühl des Verständnisses gelangen lassen, dass sie Rede und Antwort stehen wenigstens auf eine grosse Anzahl der bei ihnen vernünftigerweise aufwerfbaren Fragen und Einwendungen, dass sie zwar mit Rohr und Tinte, nichtsdestoweniger aber auch mit Dialektik und in die Seelen geschrieben sind, dass zwar viel Scherz und wenig Ernst in ihnen enthalten ist, Beides doch aber nur für den ersten Anlauf, und nicht auch für das selbstthätig eindringende Studium. So löst die Beschaffenheit der platonischen Schriften das Räthsel der Phaedrusstelle. Dies Räthsel seinerseits macht uns aber auch wieder gewiss, dass unsere Auffassungen von der Beschaffenheit der platonischen Schriften keine unrichtigen gewesen sind. Nach der Phaedrusstelle konnte Plato, wenn anders er überhaupt schrieb, dies in keiner andern Form thun, als in einer solchen, die um die Nachtheile der gewöhnlichen Schrift und Unterredung zu vermeiden, die Vorzüge dieser beiden zu vereinigen sucht. Er selbst ist daher in unsern Augen „jener Mann", der nicht nur Phaedrus oder Lysias, sondern auch nicht einmal Jsocrates oder Socrates ist!

An diese Phaedrusstelle reihen sich jetzt leicht die entscheidendsten von den übrigen Stellen. Licht empfangend und austheilend stehen sie in einer genauen Beziehung wie zur Phaedrusstelle so auch zu fast jedem der vorhin im Einzelnen an den platonischen Schriften hervorgehobenen Momente ihrer Beschaffenheit. Sehr viele von diesen Stellen betreffen nach seinen verschiedensten Seiten hin den schon im Phaedrus angedeuteten Zusammenhang [2]) zwischen der Schrift im Allgemeinen einerseits und der äusserlichen oder innerlichen, d. i. der gesprochenen oder gedachten Rede andererseits. Noch mehr giebt es, welche eine analoge Kritik, als wie sie der Phaedrus an den

2) Diesen Zusammenhang berühren ganze Dialoge in ihrem Grundgedanken, wie namentlich der Theaetet und Kratylus, und ausserdem eine ziemliche Anzahl einzelner Stellen, aus denen wir hier nur Sophist. p. 263 e. hervorheben wollen. Auch die mehrfach wiederkehrende Auffassung der Philosophie als höchster und eigentlicher Musenkunst gehört zum Theil hierher (z. B. Phaedo. 60. 61 a. Sympos. 187 d. u. a.).

verschiedenen Gestalten der practischen und theoretischen Beredtsamkeit übt in umfassendster Weise auf die meisten Erscheinungen der voraufgegangenen und gleichzeitigen, prosaischen und poetischen Litteratur ausdehnen. Die ganze Anlage der platonischen Schriften bringt es mit sich, dass in ihnen von der Litteratur nicht so oft und namentlich auch nicht so detailmässig [1]) die Rede sein kann, wie etwa beim Aristoteles. Eben diese Anlage verpflichtet uns auch, bei jeder derartigen Notiz, die wir aus dem Munde einer der platonischen Figuren entnehmen, zuvor die aus dem Ganzen des Dialogs zu führende Untersuchung anzustellen, ob und wie weit dieselbe auch unmittelbar für eine Ansicht des Plato selbst zu halten ist. Aber auch nach Erwägung aller Einschränkungen, zu denen eine derartige Rücksicht uns nöthigen mag, müssen wir doch bekennen, dass uns die Belesenheit, die Plato's Schriften verrathen, kaum geringer zu sein scheint, als die des Aristoteles. Er bildet den Epoche machenden Anfang[2]) für die wissenschaftliche Behandlung der griechischen

---

1) Sehr treffend äussert sich hierüber **Brandis** Griech.-röm. Philosophie p. 23. 27., wenngleich zunächst nur mit Beziehung auf die philosophische Litteratur: „durch Plato lernen wir vorzugsweiso Anfangs- und Zielpunkte, durch Aristoteles zugleich die Methoden und viele einzelne Begriffsbestimmungen kennen.“ — „Durch Plato lernen wlr vorzugsweise Geist nnd Richtung — hin und wieder auch persönliche Eigenthümlichkeiten der Philosophirenden — mit der ihm eigenthümlichen dramatischen Kunst geschildort, kennen;“ „es fehlte dem Plato nicht an historischer Unbefangenheit und treuer Auffassung des Thatsächlichen,“ wenn schon „seinem Standpunkte nach“ seine Berichte oft „der ursprünglichen Bestimmtheit enthehren mussten.“ „Nur der Ergänzung und Ausfüllung bedürfen seine Darstellungen, nicht der Berichtigung.“ Etwas ähnliches liegt auch wohl **Hamanns** Bemerkung zu Grunde: „Aristoteles ist ein Muster in der Zeichnung, Platon im Kolorit.“ (Hellenistische Briefe ed. Roth. II. p. 216.) Uebrigens fehlte in gewisser Weise der streng historische Sinn dem Altorthum überhaupt, selbst dem Aristoteles. Man denke nur an seinen merkwürdigen Ausspruch, dass die Poesie philosophiseher sei als die Geschichto!

2) Vgl. hierzu **Bernhardy** Griech. Litteratnr ed. 2. 1852. I. p. 151. 153. mit den bei ihm Angeführten. Ausserdem bieten die die Schriftsteller betreffenden Abschnitte bei **Groen v. Prinsterer** (l. l.) nnd die auf Plato bezüglichen indices und lexicalischen Werke (**Ast**, der Index scriptorum und das Onomasticon Platonicum in C. F. **Hermanns** Vol. VI. seiner Ausgabe u. A.) ausreichende Materialien, um das im Text Gesagte zu belegen und näher

Litteraturgeschichte und ihrer litterarischen Kritik. Und wie treffend und fein ist in der Regel die Beschaffenheit dieser Kritik. Mit einigem Scheine des Rechts, oft aber doch auch viel zuweit gehend, hat man dieser Kritik nach ihrer materiellen Seite hin vorgeworfen, dass sie allzueinseitig alle litterarische Kunst unter den ethischen Gesichtspunkt stelle. Mit gleichem Recht und Unrecht könnte man behaupten, dass auch ihre formelle Seite einen allzu abstract logischen Character trage. Indessen das Eine wie das Andere fliesst zu unmittelbar aus allen Grundanschauungen des Plato als dass man nicht, falls man überhaupt tadeln will, dann doch lieber diese Grundanschauungen selbst, als jene ihre Consequenzen tadeln sollte. Und jedenfalls ein sehr heilsames und berechtigtes Moment trägt auch diese in gewisser Weise einseitige Kritik in sich. Am allerinteressantesten müssen uns indessen von allen hierhergehörigen Belegstellen diejenigen sein, welche unmittelbar auf das Eigenthümliche der platonischen Schriften sich beziehen. Dahin gehört vor Allem Dasjenige, was über den Unterschied und sonstige Eigenthümlichkeiten dramatischer und nicht dramatischer, poetischer und prosaischer, philosophischer, dialogischer und anderweitiger Schrift, was über das Wesen mündlicher Unterredung, was über die Schwierigkeit philosophischer Mittheilung und Aehnliches[1]) gesagt wird. Zieht man die Summe von alle Dem, so wird man sich leicht davon überzeugen, dass Plato nicht nur überhaupt eine sehr überlegte, ernste und hochgegriffene Absicht mit seinen Schriften betrieben hat: sondern dass diese auch wirklich keine andere war, als eben die früher von uns aus der Beschaffenheit seiner Schriften erschlossene. Sie

---

auszuführen. Auch wir selbst kommen später noch mehrfach auf derartige Fragen zurück.

1) Namentlich Timaeus, Republik, Leges, Protagoras u. A. sind voll von diesen Belegstellen, auf deren weiter unten zu gebende Behandlung wir daher auch hier verweisen. Sehr bezeichnend für Plato ist die Vergleichung des Staats mit einem Drama (Leges 817 b.), die Bezeichnung der homerischen Gedichte als δράματα (Rep. 394 b.). Tim. 19 b. characterisirt sein Trachten nach dramatischer Lebendigkeit, und ebenda 19 d. findet sich die feine Bemerkung, man müsse durch eigene Erfahrung und Erziehung mit Dem vertraut sein, was man in Wort oder Werk, in Schrift oder Leben nachahmen wolle.

bezweckte — wir wiederholen es hier noch einmal — nichts Geringeres, als ein mit dem Leser mittelst der Schrift anzuknüpfendes Gespräch, eine mit Diesem gemeinsame Gedankenarbeit, zur Erzielung der für jede betreffende Frage erreichbaren Wahrheit. Diese selbst zu erreichen, so weit es möglich sei, wollte Plato seinen jedesmaligen Leser, in einer jedesmal auch eigenthümlich modificirten Weise unterstützen. Der Leser selbst sollte zu dieser Gemeinschaft der Gedankenarbeit sein Eigenthümlichstes und Bestes beitragen. Deswegen forderte Plato von ihm einen so hohen Grad von Selbstthätigkeit. Dafür dachte er ihm denn aber auch nicht bloss eine Anregung oder Einleitung, eine Erinnerung an seinen oder des Socrates Unterricht zu — sondern jene alle Wissenschaft aus sich begründende Erinnerung an die vorzeitliche Ideenschau, von welcher wir ihn bald werden ausführlicher reden hören, und der namentlich auch das wesentlich ist, dass sie in lebendiger Weise nur durch die gemeinsame Arbeit Zweier, in philosophischer Liebe mit einander Verbundener — hier also des Lesers und des Schriftstellers — entzündet zu werden vermag.

## §. 3.

## Die Persönlichkeit Plato's nach seinen Schriften.

Schon in dem Voraufgegangenen ist der entscheidendste Grund [1]) angegeben worden, weswegen die platonischen Schriften

1) Wir fanden ihn (p. 11. 12.) in der bis auf einen gewissen Grad jedem Drama unerlässlichen Illusion, die durch häufige Erwähnung des Verfassers wenn nicht ganz gestört, so doch jedenfalls ihres Ernstes beraubt wird. Wir läugnen aber damit nicht, dass in mitwirkender Weise nicht auch andere Gründe noch in Frage gekommen sein mögen. Dahin gehört vor Allem die im antiken Character tiefbegründete Objectivität der hierauf bezüglichen litterarischen Sitte, in Betreff deren es interessant ist, das Verfahren Plato's mit dem eines Theognis, Herodot, Thucydides, Xenophon u. A. zu vergleichen (cf. Krüger zum Thukydides p. 1.). Dahin gehört ferner auch die wenigstens von uns vorausgesetzte Bescheidenheit des Plato, sowie vielleicht auch bei einigen Dialogen die frühe Zeit, in welche ihre Handlung fallen mag. Stolz aber kann ich ebensowenig in der Nennung als in der Verschweigung seines Namens, und auch in der Ersteren nicht die Absicht des Plato erblicken, das

so selten den Namen des Plato erwähnen. Es bleibt uns daher hier nur die doppelte Aufgabe noch, einmal die beiden einzigen Stellen, in denen Plato sich selbst erwähnen lässt, noch etwas genauer zu beleuchten, und sodann uns umzusehn, ob sich ausser ihnen noch sonst Prämissen in den platonischen Schriften entdecken lassen, aus denen sich mit einiger Sicherheit etwas den persönlichen Character und die Lebensverhältnisse des Plato Betreffendes erschliessen lässt. Beider Aufgaben werden wir uns nun aber rasch entledigen können.

Denn was zunächst jene beiden einzigen Stellen anbetrifft, die den Namen des Plato enthalten, Apologie 34 a. 38 b., Phaedo 59 b.: so ist der vollständige Inhalt derselben leicht angegeben, ausserdem aber haben wir an dieser Stelle wenigstens noch nichts Weiteres über sie zu bemerken. Wir erfahren aus ihnen nur, dass es einen Plato gab, dessen Vater Aristo, und dessen Bruder Adimantos hiess, einen Plato, der den Umgang des Socrates genossen hatte, und der sich unter den vier Männern befand, die — auf ihre eindringliche Bitte — der verurtheilte Sokrates seinen Richtern für sich und seine Busse von 30 Minen als ἀξιόχρεω ἐγγυηταί vorschlug, während sein Bruder Adimantos zu gleicher Zeit bereit war, dem Socrates zu Hülfe zu kommen, und ein günstiges Zeugniss in Betreff des von Diesem auf seinen Bruder ausgeübten Einflusses abzulegen, einen Plato endlich, der bei den letzten Momenten seines Lehrers Krankheits halber nicht zugegen war. Das ist der einfache Sinn jener beiden Bemerkungen und beide sind nach dem ganzen Zusammenhang der betreffenden Stellen, in welchem sie stehen, so nahe liegend, dass nach einer besondern Absicht derselben vernünftigerweise nicht erst noch gefragt werden kann. Sollte sich später in Betreff ihrer oder doch wenigstens einer von ihnen noch eine solche herausstellen, so wird dies nur durch Hinzunahme anderweitiger Quellen, als die platonischen Schriften selbst sind, möglich sein, und kann daher von uns hier noch nicht erörtert werden, wo wir uns lediglich an diese letzteren zu halten haben.

---

betreffende Werk dadurch für ächt zu erklären. Und doch ist alles Dies behauptet worden!

Eben deswegen übergehen wir hier denn auch die erste von den zwei Kategorien, aus denen sich sonst etwas über Plato's persönliche Beziehungen entnehmen lässt. Diese wird nämlich gebildet durch eine nicht ganz spärliche Anzahl von einzelnen die Herkunft und Erziehung, die wissenschaftliche Entwicklung und die äusseren Schicksale des Plato, die Beziehung zu seinen Mitschülern, und eigenen Schülern, zu seinen Mitbürgern und auswärtigen Verhältnissen betreffenden Andeutungen, welche sich durch einen Theil seiner Werke hindurchziehn. Wie wenig Bestimmtes und Zuverlässiges aber alle diese Andeutungen enthalten, das haben noch von Neuem wieder die in jüngster Zeit mit so grossem Ernste angestellten Versuche zur Bestimmung der Abfassungszeit der einzelnen platonischen Schriften bewiesen. Jedenfalls aber ist es unmöglich, aus diesen platonischen Stellen allein irgend etwas über die Persönlichkeit des Plato ausmachen zu wollen, da wir solche Andeutungen in den platonischen Schriften oft gar nicht entdecken, überall aber nicht richtig und vollständig deuten könnten, falls wir nicht anderweitige Nachrichten über Plato und seine Zeitumstände besässen.

Ebenso unbestimmt ist dann aber auch die zweite Kategorie, bestehend aus den Rückschlüssen, die wir, wie bei jedem Schriftsteller, so auch beim Plato aus Form und Inhalt seiner Schriften auf den Character ihres Urhebcr machen können. Aber wer ist müssig genug, um eine solche Spielarbeit des gelehrten Schulwitzes ausführlich unternehmen zu wollen? Wir werden später Gelegenheit bekommen, die unrichtigen Schlüsse, die man in dieser Art gezogen hat, zu widerlegen. Wir werden ebenso später Gelegenheit haben, nicht nur die ganze Beschaffenheit sondern auch schon die blosse Thatsache der platonisohen Schriften als eine der vielen negativen Instanzen aufzuführen, durch welche die gegen Plato's persönlichen Character geschleuderten Verläumdungen zu widerlegen sind. Hier genügt es zu constatiren, wie wenig Bestimmtes und Zuverlässiges wir über die Persönlichkeit und das Leben Plato's aus seinen Schriften entnehmen können. Wobei ich denn freilich eben so wenig Denjenigen unter den neuern Gelehrten mich anschliessen kann, die mit Nichtachtung der platonischen Schriften unsere Kenntniss des Platonismus für mangelhaft halten, weil die der Person des Plato es ist — als

Denjenigen, die aus der Noth eine Tugend machend, jeden Wunsch nach einer urkundlichen Erkenntniss des die Person Plato's Betreffenden für thöricht erklären. Allerdings in seinen Werken haben wir das Beste, was Plato war und hatte. Wir haben darin die köstliche Frucht seines äussern Lebens und seiner Persönlichkeit, — aber wer lernte daneben nicht doch auch gerne den Baum noch etwas genauer kennen, auf welchem sie erwachsen ist? Hierzu sind wir nicht mehr im Stande, als soweit man die Beschaffenheit jedes Baumes an seiner Frucht errathen kann. Aber die Frucht selbst liegt doch vor uns, in einer Vollständigkeit und Integrität, die einem billigen Beurtheiler kaum etwas Wesentliches zu wünschen übrig lässt[1]).

Gehen wir daher jetzt an die Betrachtung dieser Frucht, — an das platonische System selbst, so wie es uns in Plato's Schriften überliefert ist.

---

1) Hamann sagt in seinen Socratischen Denkwürdigkeiten ed. Roth. II. p. 18: „Wenn kein junger Sperling ohne unsern Gott auf die Erde fällt, so ist kein Denkmal alter Zeiten für uns verloren gegangen, das wir zu beklagen hätten. — Hatte der Künstler, welcher mit einer Linse durch ein Nadelöhr traf, nicht an einem Scheffel Linsen genug zur Uebung seiner erworbenen Geschicklichkeit?“ Diese Frage möchte man auch an einige neuere Bearbeiter der platonischen Litteratur richten, die die platonischen Werke „nicht klüger, als jener die Linsen zu brauchen wissen.“

# Der wissenschaftliche Lehrgehalt der platonischen Schriften.

## Erste Gruppe:

## Die in das Ganze des Systems einleitenden Dialoge.

### §. 4.

### Die Begriffsbestimmung der Freundschaft als Ausgangspunkt für die Lehre von der Liebe. (Lysis.)

Ausser der Ideenlehre des Plato giebt es wol keine zweite Gruppe seiner Gedanken, welche so oft zum eigenthümlichsten Kenn- und Wahrzeichen derselben gemacht worden ist, als wie seine Lehre von der Liebe. Dessenungeachtet giebt es zu gleicher Zeit wenige Abschnitte seines Systems, über welche nicht nur in den weiteren Kreisen der nichteigentlichen Fachgelehrten, sondern selbst unter Diesen noch theils so unzulängliche, theils so sehr von einander abweichende Vorstellungen herrschten, als wie eben über diese Lehre. Bald sind die auf die Liebe bezüglichen Gedanken des Plato als etwas für sein eigentliches Philosophiren durchaus Aeusserliches und Fremdartiges angesehn, und demgemäss in manchen Darstellungen seiner Philosophie überhaupt gar nicht zur Sprache gebracht. Bald hat man in ihnen den ganzen Inbegriff und die deutlichste Gliederung des Systems hinter der poetischen, mythischen und populären Form ihrer Erörterungen eingekleidet gefunden. Oder auch man ist zwar darüber untereinander einig geworden, dass diese Gedanken überhaupt einen integrirenden Platz inner-

halb des platonischen Systems einnähmen, welcher aber, und wie wichtiger dies sei, darüber ist von Neuem der Zwiespalt der Meinungen ausgebrochen. Ein älterer Historiker der Philosophie erklärt dies platonische Geschwätz über die Liebe für die Reste eines unverstandenen Mythus, welchen Plato in seine Rhetorik aufgenommen habe, ohne eigentlich selbst zu wissen, was es damit für eine Bewandtniss habe. Er ist also zwar einerseits aufmerksam genug, um die Rolle zu beachten, welche innerhalb der platonischen Schriften diesen auf die Liebe bezüglichen Gedanken zukommt. Andrerseits ist er aber auch naiv genug, um Dasjenige auch als vom Plato selbst nicht verstanden auszugeben, was er am Plato nicht verstanden hat. Andere denken zwar richtiger und gerechter über Inhalt und Werth der platonischen „Erotik“, aber wenn nun auch von ihnen die einen den geeignetsten Platz derselben im Anschluss an die Ideenlehre in der Dialektik, die Andern im Anschluss an die Psychologie in der Physik, und endlich noch Andere im Anschluss an die Tugend- oder Güterlehre in der Ethik erblicken: so mag schon dies weite Auseinandergehen der Meinungen uns auf die naheliegende Einsicht hinführen können, dass dieselben entweder nur beschränkte und einseitige oder auch wohl vollends gar irrthümliche Auffassungen vertreten. Denn allerdings ist die Lehre von der Liebe in gewissem Sinne die Grundlage des ganzen platonischen Systems, sowie das zusammenhaltende Band seiner drei Haupttheile: aber eben deswegen gehört sie keinem der Letzteren mit Ausschliesslichkeit an, und auch jene erste Bedeutung kommt ihr keineswegs in jedem Sinne zu. Ihrer eigenthümlichsten Aufgabe und Bedeutung nach steht sie vor der strengwissenschaftlichen Erörterung des Systems: darum überwiegt bei ihr die poetisch-mythische Darstellung vor der streng dialektischen Begriffsentwicklung. Aber wie diese beiden Darstellungsarten dem platonischen Bewusstsein überhaupt nicht sehr scharf auseinander, am aller Wenigsten aber in ein unbedingt gegensätzliches Verhältniss zu einander treten: so zeigt sich auch hier schon in den durch die poetisch-mythische Form bedingten Gränzen eine überraschende Ahnung des Ganzen, die künstlerisch vorgefasste Anschauung des wissenschaftlichen Systems, und für denjenigen,

der bei Beleuchtung der platonischen Gedanken über die Liebe die weitere Entfaltnng und bestimmtere Gestalt des Systems schon im Voraus im Auge hat, liegt allerdings die Versuchung nahe, jenes ganz und gar auch schon in diesen wohlgewählten und anschanlichen Bildern niedergelegt zu finden, und aus diesen ableiten zu wollen. Und enthalten ist es auch wirklich auf gewisse Art in denselben, nur nicht in handgreiflicher Bestimmtheit und mit reflectirender Absicht niedergelegt, sondern etwa nach der Art einer frühentworfenen Skizze eines genialen Künstlers, die alles Wesentliche schon enthält, was die spätere Ausführung durchdringt und bestimmt, wenngleich nur mit zurückhaltender Andeutung oder wol gar nach der noch freiern Art eines musikalischen Kunstwerkes, in dessen Eingange schon alle die Melodien und Motive vorklingen, die in der späteren Entwicklung wiederkehren und verarbeitet werden. Die um die Lehre von der Liebe gruppirten Dialoge stehen daher auch in einem ganz ähnlichen Verhältnisse zu dem streng dialektischen Kerne der platonischen Schriften, als wie nach Hegels eigenem Ausdruck dessen Phänomenologie zu den späteren Darstellungen. Sie sind die „Entdeckungsreisen" des Plato, und wir würden sie daher auch lieber noch als die „das Ganze des Systems entwerfenden" statt in der zur Ueberschrift gewählten Weise bezeichnet haben, wenn wir nicht doch hier, wo wir es lediglich mit der fertig vorliegenden Beschaffenheit der platonischen Schriften und mit deren Verhältnisse zum Leser zu thun haben, jede ausdrückliche Beziehung vermeiden wollten, die wie die obige auf die Entstehungs- und Abfassungszeit, auf ihr Verhältniss zum Verfasser hinzudeuten scheint

Der erste unter den hier in Frage kommenden Dialogen ist nun aber der Lysis [1]), und wir verzeichnen daher zuerst

1) Unsres Erachtens ist der Lysis ein wahres Cabinetsstück platonischer Kunst und Philosophie — und doch hat ihn als solches von den bisherigen Bearbeitern — vielleicht mit einziger Ausnahme von Schwalbe — noch Niemand hinlänglich gewürdigt. Viele ignoriren ihn in ihren Darstellungen entweder ganz oder doch so gut wie ganz, indem sie dadurch wenigstens indirect zu erkennen geben, dass sie keine allzuhohe Meinung von seinem Werthe haben, und Einige haben ihn ja sogar geradezu für unächt und für

in möglichster Kürze den Gedankengang, den er nimmt, um sodann zweitens die Resultate zu fixiren, die durch denselben nach der Meinung des Plato gewonnen sein sollen.

Der Gedankengang des Lysis bewegt sich durch vier Hauptabtheilungen hindurch, von denen die erste Anlage und Eingang des Ganzen enthält, die andern aber eben so viele Stadien bezeichnen, in welchen die Untersuchung verläuft.

I. Der erste Theil (p. 203 a  207 b.) enthält in sofern Eingang und Anlage des Ganzen, als in ihm Socrates, der mehrfach von seiner erotischen Kenntniss redet, das ist von seiner Erfahrung in Sachen der Freundschaft nnd Liebe, sowie von seinem Liebeseifer, sich Freunde zu erwerben (p. 204 c. 206 a. cf. p. 211 e.) — im Interesse des in den Lysis verliebten Hippothales veranlasst wird, „eine Anweisung zur sittlich-erotischen Behandlung des Lieblings zu geben“ (Schleiermacher) (p. 205 a. *ἃ χρὴ ἐραστὴν περὶ παιδικῶν πρὸς αὐτὸν ἢ πρὸς ἄλλους λέγειν* p. 266 c. *τίνα ἂν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλὴς παιδικοῖς γένοιτο*) — eine Aufgabe, die Socrates durch eine Unterredung löst, die er Beispiels halber vor den im Innern einer Palaestra versammelten Knaben und Jünglingen abwech-

---

des Plato unwürdig erklärt. Aber auch Solche, die im Ganzen günstiger und gerechter über den Lysis urtheilen, wie Schleiermacher, Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl und Muuk, machen doch noch immer mehr Ausstellungen an ihm, als wie mir berechtigt zu sein scheint. Soweit diese entweder überhaupt irrelevanterer Art sind, oder doch jedenfalls mehr nur die litterarische Form und Composition als den Gedankeninhalt selbst betreffen — soweit übergehn wir dieselben an diesem Orte. Aber den Letztern selbst, und zwar in schwerster Weise betrifft es, sowol wenn Hermann alle „eigentliche Speculation“ im Lysis vermisst (p. 448.), als auch wenn Steinhart in ihm ausser dem „Jugendlichen,“ „Unklaren,“ „Propaedeutischen,“ „Elementaren,“ sogar „Sophistisches“ erblickt (p. 222. 224.). Unsre eigne Darstellung möge nur vor Allem zeigen, was es mit diesen beiden Vorwürfen auf sich hat — und hier sei es daher gestattet nur vorläufig gegen Steinhart zu erinnern, dass ich weder in dem Gebrauch des Wortes φίλος (not. 19 und 20.) noch in dem des διά und ἕνεκα (not. 31.) noch sonst irgendwo im Lysis ein Sophisma anerkenne, dass ich aber, falls ich ein solches an solchen Hauptpunkten anerkennen müsste, dann unmöglich auch nur in das Lob einstimmen könnte, welches Steinhart dem Dialog ertheilt. Denn zwischen dieser und jener Annahme scheint mir ein Widerspruch zu bestehen, der fehlerhafter ist, als Ast's und Sochers einseitige Verwerfung.

selnd entweder mit dem Lysis oder mit dessen Freunde Menexenus oder auch mit Beiden zusammen anstellt. Auf diesen Zweck, den Socrates mit seiner Unterredung eigentlich betreibt, weist nun zwar mit Beziehung auf den sichim Versteck haltenden Hippothales der weitere Verlauf mehrfach (p. 210 e. 222 a.) und selbst der Schluss in gewisser Weise zurück, für die Uebrigen aber bleibt er doch unausgesprochen und unerkannt.

II. Innerhalb der Untersuchung selbst besteht nun aber das erste Stadium darin (p. 207 b.—211 a.), dass, nachdem die Freundschaft oder Liebe als der Wunsch und die Sorgfalt eines Menschen für die Glückseligkeit eines Andern gefasst worden ist, auf Grundlage hiervon sodann weiter gezeigt wird, dass, so gewiss keine Glückseligkeit vorhanden sein kann, wo sich nicht als unausbleibliche Kennzeichen derselben der Besitz der eigenen Freiheit und Macht über Andere vorfinden, eben so gewiss auch dies Beides — laut der allgemeinen und gemeinsamen Auffassung von Griechen und Barbaren, Männern und Frauen — nur auf Grund und nach Maassgabe eines jedes Mal in Frage kommenden Könnens und Verstehens, sei es überhaupt erreicht, sei es jedenfalls als Beförderung der Glückseligkeit, besessen werden kann. Ein derartiges Können und Verstehen stellt sich hiernach also als die eigentlichste Gewähr der Glückseligkeit heraus, und muss somit von Jedem hervorgerufen und befördert werden, der die Letztere entweder im eigenen Interesse oder aus Freundschaft für das fremde Interesse in's Auge gefasst hat.

III. Das zweite Stadium (p. 211 a.—216 d.) erörtert sodann die Frage: „auf welche Weise Zwei einander Freund werden“ *(ὅντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου)* und zwar geschieht dies in zwei Unterabtheilungen, die aber Beide scheinbar ganz resultatlos, und ohne zu einer befriedigenden Antwort zu führen, verlaufen. Zur Beantwortung jener Frage nämlich erfasst die erste von ihnen die Rücksicht auf die bei aller Freundschaft in Betracht kommenden subjectiven Beziehungen der Ab- und Zuneigung sei es auf einer von beiden, sei's auf beiden Seiten. Die zweite beleuchtet dagegen die auf diesen Seiten sich findenden objectiven Verhältnisse oder Beschaffenheiten der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, beziehungsweise Entgegensetzung, sowie der Güte und Schlechtigkeit. Immer aber verwickelt

man sich in eigenthümliche Schwierigkeiten, aus denen man nicht herauszukommen vermag. Das erste Mal gelingt Dies deswegen nicht, weil man sich nicht entschliessen kann, weder nur da von Freundschaft zu reden, wo Gegenseitigkeit der Zuneigung Statt findet, noch auch überall da, wo auch nur von einer Seite her Diese erfolgt, und weil ebenso und in Folge hiervon das Urtheil auch darüber schwankt, ob der Geliebte oder der Liebende für den Freund, und demgemäss ob der Gehasste oder Hassende für den Feind zu halten sei, oder ob nicht vielmehr zur vollgültigen Bestimmung dieser beiden Verhältnisse überhaupt noch ein anderes, ganz neues Moment mit hinzugenommen werden muss. Aber auch das zweite Mal überwindet man die Schwierigkeiten nicht besser, deswegen weil man erwägt, dass zwar oft das Aehnliche einander anzieht und das Entgegengesetzte demgemäss einander abstösst, oft aber auch das grade umgekehrte eintritt, und dass ferner Beides nicht undenkbar ist, mag man dabei nun entweder an eine gute oder auch an eine schlechte Beschaffenheit der in Frage kommenden Seiten denken. Ein Gott führt oft die Aehnlichen zusammen, zumal die Guten, ein natürlicher Zug trennt die Entgegengesetzten, zumal die Bösen, die, weil sie nicht einmal mit sich selbst, noch viel weniger also mit Andern im Einklange stehen können. Wie aber stösst sich doch auch oft das Aehnliche einander ab, während dagegen das Entgegengesetzte sich zu einander hingezogen fühlt, und jenes ist zumal bei den Guten der Fall, die in demselben Maasse, in welchem sie sich dem absoluten Guten nähern, auch bedürfnissloser werden, und somit einander weniger brauchen, während dagegen die Bösen eben deswegen, weil sie böse sind, des Guten zu bedürfen scheinen. So dass man also auch von dieser mehr objectiven Seite her zu keiner Entscheidung zu gelangen vermag.

IV. Um so dankbarer muss es daher entgegen genommen werden, als nun endlich das dritte Stadium (p. 216 e. bis zu Ende) eine solche bringt mit der thetisch ausgesprochenen Erklärung, dass das wahre Gebiet der Freundschaft da liege, wo einerseits ein weder Gutes noch Schlechtes, andrerseits aber ein an sich bedürfnissloses, diesem Neutralen aber nützliches Gut sich finde, und wo zugleich jenem Ersteren ein κακὸν mit „vorüber-

gehender Nothwendigkeit" anhaftet, und als diese Erklärung nun vor Allem durch die von der Heilkunde und von der Philosophie entlehnten Beispiele erläutert wird. Jenes erste Beispiel geht nämlich dahin, dass der Leib, der an sich weder gut noch schlecht sei, so oft ihm eine Krankheit anhafte, dem Arzte beziehungsweise der Heilkunde Freund zu werden anfange wegen des Nutzens, den diese Beiden ihm gewähren. Und in dem Andern wird gezeigt, dass das eigentliche „Philosophiren" streng genommen weder den ganz Weisen, noch den ganz Unwissenden eigne, vielmehr Denen allein, die an sich neutral, von dem Gefühl der sie bedrückenden Unwissenheit zu dem Verlangen nach der sie von dieser Unwissenheit befreienden Weisheit getrieben werden. Leider wird dann aber sofort auch hier wieder das anscheinend mit so grosser Bestimmtheit hingestellte Ergebniss durch eine Reihe alter und neuer Einwendungen in Frage gestellt, die noch keineswegs ihre Erledigung gefunden haben, als die zum Aufbruch treibenden Pädagogen die weitere Fortsetzung des Gesprächs unmöglich machen, und nicht ohne Grund scheint daher das zuletzt von Socrates gemachte Geständniss zu sein, dass er, sammt seinen Mitunterrednern, sich lächerlich gemacht zu haben glauben müsste, sofern sie einander Freund zu sein wähnten und doch nicht aufzufinden im Stande gewesen seien, was es heisse einander Freund sein.

Indessen der alte Socrates hat auch hier wieder seiner ironischen Art gemäss weniger von sich selbst ausgesagt, als er auszusagen Recht und Anlass gehabt hätte. Denn dass sich doch wirklich positive Ergebnisse in diesem Dialoge für den aufmerksamen Leser niedergelegt finden, das scheinen mir folgende Betrachtungen evident machen zu können. Zunächst nämlich scheint es nicht übersehen werden zu dürfen, dass der ostensible Hauptzweck des ganzen Gesprächs doch auch selbst für den Fall keineswegs ganz verfehlt sein würde, dass sich in der Erkenntniss von dem Wesen der Freundschaft keinerlei definitive Resultate herausgestellt hätten. Denn die ganze auf dies bezügliche Untersuchung diente ausgesprochener Massen ja selbst nur der ursprünglich an die Spitze gestellten Absicht, eine Anweisung zur erfolgreichen Behandlung und zwar näher zu einer für den Liebhaber vortheilhaften Demüthigung des

Lieblings zu geben. Und eine solche scheint nun doch gewisslich hier erreicht zu sein, an deren Wahrnehmung man sich weder dadurch irre machen lassen muss, dass nicht auch der Schluss noch einmal ausdrücklich wie man vielleicht erwarten könnte, auf jene Absicht zurückweist, noch auch dadurch, dass Socrates ausser dem zunächst allerdings nur allein in Frage kommenden Lysis nicht nur den Menexenus, sondern scheinbar sogar sich selbst unter die hervorgerufene Demüthigung und Verwirrung gestellt sein lässt. Denn das Erstere war deswegen unmöglich, weil der in seiner Verborgenheit weilende Hippothales aus dieser nicht hervorgezogen werden durfte, das Andere dagegen war deswegen zwar nicht unbedingt nothwendig, so doch allerdings nahe liegend, weil die Verwirrung doch noch nicht vollständig auch nur für den Lysis erreicht gewesen wäre, so lange er sich noch mit dem Gedanken hätte tragen dürfen, dass Socrates selbst es doch noch besser wisse, als er es zu wissen scheine. Ja, nicht nur eine demüthigende Verwirrung hat Socrates über den Lysis herbeigeführt, und schon in dieser Beziehung sein dem Hippothales gegebenes Wort gelöst: sondern ausserdem hat er sogar dem Lysis den Nachweis geführt, dass es für den „wahren Liebhaber nothwendig sei, von seinem Liebling geliebt zu werden“ — einen Nachweis, den jedenfalls Hippothales selbst in seinem Interesse gegeben glaubt, wie seine ausdrücklich bezeigten Freudenäusserungen zeigen (p. 222 b.), während allerdings Lysis und Menexenus diesem Nachweis noch nicht so recht beifallen wollen, und während zuversichtlich Socrates ihn nicht genau in demselben Sinne zu geben scheint, in welchem Hippothales ihn acceptirt, wiewohl richtig aufgefasst, derselbe auch gewiss der Ueberzeugung des Socrates entspricht. Immer aber ist es doch hiernach klar, wie der ostensibel an die Spitze gestellte Zweck des Dialogs erreicht ist — und selbst wenn wir hierzu gar Nichts weiter hinzuzufügen hätten, werden wir doch auch schon hiernach anerkennen müssen, wie sehr dem historischen Socrates entsprechend auch das hierin gezeigte Verfahren des platonischen sei. Socrates hätte dann den Hippothales von dessen eignen Voraussetzungen aus eines Bessern belehrt. Hippothales trachtet nach der Gunst des Lysis, Socrates aber zeigt ihm, wie er diese nicht durch sein „Singen

und Sagen vom Lysis" erreichen könne, sondern nur durch Unterredungen mit ihm, durch welche er ihn zugleich verwirre und demüthige, belehre und geneigt mache. Indessen est in keiner Weise erlaubt, durch das bisher Bemerkte das Resultat des Lysis für erschöpft zu halten. Durch dasselbe ist nur erst dasjenige Resultat bestimmt, welches innerhalb des Dramas selbst schon erreicht wird, als erreicht dargestellt ist. Es fragt sich jetzt aber noch weiter, welches Resultat nach der Absicht des Plato durch das Drama am Leser erreicht werden soll. Wir zweifeln nicht, dass dies auf nichts Anderes gerichtet ist, als darauf, den Leser in den Stand zu setzen, aus Ueberlegung der mitgetheilten Untersuchungen sich selbst den richtigen Begriff der Freundschaft zu verschaffen. Und wir zweifeln eben so wenig, dass dieser richtige Begriff nach Plato's Meinung kein anderer ist, als der von seinem Socrates in dem dritten Stadium der Unterredung an die Spitze gestellte. Soll es nun aber erlaubt und berechtigt sein, bei diesem Begriffe als der wahren Meinung des Plato stehen zu bleiben, so muss es möglich sein, die Ungültigkeit der Einwendungen darzuthun, welche auch dies Resultat von Neuem wieder umwarfen, und so scheinbar wenigstens jene völlige Resultatlosigkeit herbeiführten, in der das Ganze schloss. Diese Einwendungen können nun aber nicht anders als ungültig erwiesen werden, als indem entweder ihre Richtigkeit oder auch ihre Unvereinbarkeit mit demjenigen, wogegen sie gerichtet werden, zu bestreiten ist. Das Letztere ist nun aber auch wirklich mit dem einen, das Erstere mit dem andern der beiden Haupteinwendungen der Fall. Denn wenn zunächst — wennschon nur im Vorübergehen — gegen die aufgestellte Definition Das geltend gemacht wird, dass darnach „um des Befreundeten Willen das Befreundete befreundet sei auf Anlass des Feindlichen," und somit also auch „das Befreundete dem Befreundeten befreundet" sei, was in dem Vorangehenden durch die behauptete Unmöglichkeit einer zwischen Aehnlichem bestehenden Freundschaft bereits im Voraus abgewiesen sein soll, so hat diese Consequenz — dass ein Befreundetes einem andern Befreundeten befreundet sei — an sich so wenig etwas Unglaubliches und Irrthümliches, dass wenn sie wirklich im Widerspruche steht seit dem früher über die Unmög-

lichkeit einer Freundschaft unter Aehnlichen Behaupteten — wir eher noch geneigt sein müssen, diese letztere Behauptung anzufechten, als um dieser Consequenz willen den aufgestellten Freundschaftsbegriff schon sofort aufzugeben. Wir werden dadurch nur aufgefordert, zu fragen, ob wir durch unbedingte Unmöglichkeitserklärung einer Freundschaft unter Aehnlichen nicht doch zu weit gegangen sind.

Und eben dazu fordert uns nun auch die Ueberlegung des zweiten Einwandes nicht minder auf. Dieser besteht nämlich in einer Antinomie, die sich uns aufdrängt. Einerseits nämlich können wir zwar nicht umhin, anzuerkennen, dass wir in der Gliederung der erstrebten Zwecke zuletzt bei einem Gipfel, dem eigentlich und in Wahrheit Befreundeten ankommen müssen, um dessentwillen nur wir allem Uebrigen freund sind, und das dasjenige ist, was wir eigentlich in allem Uebrigen lieben, das aber auch eben deswegen, weil es nicht in einem andern Guten wieder seinen Zweck hat, um dessentwillen es betrieben wird, lediglich wegen *(ἕνεκα)* d. h. wegen des zu vermeidenden Uebels. d. h. auf dessen Veranlassung hin *(διά)* erstrebt zu werden scheint, dessen Vorhandensein das Bedürfniss nach jenem Gute erregt, und und somit das Streben nach diesem veranlasst. Andrerseits will uns dies Resultat nunaber schon an sich nicht einleuchten, — und wie wäre es doch auch denkbar, dass Dasjenige, was bedingungsmässig zu hoch ist, um von uns um eines andern Gutes willen erstrebt zu werden, dies um des Uebels willen sollte! — noch viel weniger aber dann, wenn wir uns klar machen, dass es nicht nur schlechte und schädliche, sondern auch neutrale und gute Begierden giebt, die mithin selbst dann noch würden stattfinden können, wenn es auch überhaupt kein Uebel gäbe — wegen des Bedürfnisses nämlich, durch welches jeder Bedürftige nach dem ihm Zugehörigen und Verwandten *(οἰκεῖον)* hingezogen wird. Indessen diese Lösung jener ersten Schwierigkeit verwickelt uns dafür nur in eine neue Schwierigkeit, sofern nämlich doch das Verwandte und das Aehnliche dasselbe zu sein scheinen, zwischen dem Aehnlichen aber vorhin deswegen eine Freundschaft für unmöglich erklärt worden ist, weil ein Aehnliches dem Andern keinen Nutzen zu gewähren vermag. So stehen wir also hier vor der in ihren beiden Seiten gleich sehr be-

denklichen Alternative: entweder zugeben zu müssen, dass der allerhöchste Zweck, der eigentliche Gegenstand aller übrigen Freundschaften, nur „um des Uebels willen" von uns erstrebt wird — in welchem Falle dann aber nicht nur sein Character als letzter, höchster Zweck, als Selbstzweck, der keinen andern Zweck weiter über sich hat, gar nicht zur Geltung kömmt, sondern auch die einleuchtende Thatsache, dass die Begierde nicht nur vom Uebel ist, nicht begriffen werden kann — oder auch einen Unterschied machen zu müssen zwischen den Begriffen des Aehnlichen und Verwandten, um das Bedrohliche jenes vorhin aufgestellten Satzes von einer Unmöglichkeit der Freundschaft zwischen Aehnlichen abwehren zu können. Auch hier ist es also wieder der Begriff des Aehnlichen, — näher seine Abgränzung gegen den des Verwandten — auf den wir von Neuem zurückgewiesen werden. Und so werden wir denn auch überhaupt aufgefordert, die ganze durchlaufene Bahn unter den an ihrem Schlusse gewonnenen Gesichtspunkten noch einmal zu durchlaufen, wenn wir nicht gleich den Unterrednern selbst resultatlos davongehen wollen. Thun wir aber jenes wirklich, dann werden wir auch bald die Correcturen herausfinden, die wir an dem früheren Verlaufe der Unterredung anzubringen haben, um sie vor derjenigen Resultatlosigkeit zu bewahren, in welche wir sie ohne diese Correcturen haben stürzen sehn. Wir werden zunächst in Betreff des erstern Stadiums begreifen, weswegen dasselbe wirklich nicht zu einer Begriffsbestimmung der Freundschaft gelangen konnte, so lange es nur von der Rücksicht auf die bloss subjectiven Beziehungen der Ab- und Zuneigung, der Einseitigkeit und Gegenseitigkeit der Neigung u. s. w. ausging. Denn die Freundschaft ruht auf der objectiven Beschaffenheit der Zusammengehörigkeit oder Verwandtschaft, für deren Vorhandensein die blosse Zuneigung ebensowenig einen ausreichenden Erweis als die blosse Abneigung einen derartigen Gegenbeweis abzugeben vermag. Andrerseits wird man, wenn man den Schluss des Dialogs gelesen hat, darüber nicht in Zweifel sein, dass Plato auch bis auf einen gewissen Grad diese subjectiven Neigungen für einen Hinweis auf die objective Beschaffenheit derer, die sie empfinden, gelten lässt, und dass er daher nicht abgeneigt ist, z. B. von dem

Geliebten auch Gegenliebe für den Liebenden zu fordern. Noch wichtiger ist es indessen, den Begriff der Zusammengehörigkeit mit dem Inhalt des zweiten Stadiums der Unterredung zusammen zu halten, sofern nämlich jener Begriff allein jenes Räthsel löst, dass in gewisser Weise sowohl das Aehnliche als auch das Unähnliche einander sowohl anzieht, als auch abstösst — Alles dies nämlich nach Maasgabe der wirklich vorhandenen Zusammengehörigkeit der Beiden. Denn eine solche Zusammengehörigkeit bezeichnet nur ein Zusammentreffen der beiden für die Freundschaft in Frage kommenden Personen in einem dritten Sachlichen, dem sie beide verwandt sind, ohne deswegen den vollen Besitz desselben an sich darzustellen, ein Zusammentreffen also, das ebensowenig eine unbedingte Aehnlichkeit als eine unbedingte Unähnlichkeit fordert, das aber in bedingtem Maasse allerdings das Eine so gut wie das Andre in sich einschliesst. Der Freund ist dem Freunde eben so gut ähnlich als unähnlich, sofern Beide erst in einem Dritten zusammenkommen, dem beide gemeinsam verwandt und zugehörig sind, ohne dass irgend einer von ihnen im vollkommenen Besitze desselben wäre. Darin ist zugleich angedeutet, inwiefern Plato einen Unterschied macht zwischen den Begriffen des Aehnlichen und des Angehörigen (*ὅμοιον* u. *οἰκεῖον*). Darin ist ferner in vertiefter Fassung das gleich zu Anfang in populärerer Erörterung erzielte Resultat wiedergekehrt: dass alle wahre Freundschaft die moralische und intellectuelle Beschaffenheit des Geliebten fördern müsse. Dort zu Anfang wurde es aus dem Begriffe der Glückseligkeit deducirt, sofern Freundschaft nämlich als Sorge des Einen für die Glückseligkeit des Andern gefasst werden durfte, die Glückseligkeit aber als die ihr eigenthümlichen Bethätigungen, so zu sagen als die gewissesten Anzeichen ihres Vorhandenseins Freiheit, Macht und Nutzen erwies, welche ihrerseits wieder als gebunden an das Vorhandensein und an das Maass des jedes Mal in Frage kommenden Können und Verstehen erschienen. Hier lässt sich das Gleiche dagegen darthun, aus der Unmöglichkeit, welche der Einzelne besitzt, dem Anderen ihre gemeinsame Verwandtschaft zu einem höhern Dritten auf einem andern Wege zum Bewusstsein zu bringen, als auf dem Wege intellectueller Be-

lehrung, der nach platonischen Voraussetzungen zugleich der alleinige Weg moralischer Förderung ist.

Auf diese Auffassung deuten schon im Lysis selbst die bestimmtesten Fingerzeige hin — sie wird aber ausserordentlich bestätigt noch durch die Vergleichung des Lysis mit den andern Dialogen, die uns gleich hernach beschäftigen werden. Jedenfalls sind wir nicht bloss „im Traume reich geworden", wenn wir den Lysis eindringlich in uns überlegen. Hinter ihm wohlgefasst und für den tieferdringenden Leser auch wohlerkennbar liegt Plato's Auffassung vom Wesen der Freundschaft: wahre Freundschaft entsteht und besteht nur da, wo die gemeinsame Zusammengehörigkeit zum höchsten Gute mittelst wissenschaftlicher Belehrung dem Einen durch den Andern zum Bewusstsein gebracht ist. Das ist schon an sich eine nicht unbeträchtliche Ausbeute, die der Lysis uns gewährt. Sie wird aber noch vermehrt durch das bei ihrer Erzielung nicht zu überhörende Anklingen und Vorklingen so mancher anderer nicht unwichtiger Fragen, und ihrer Beantwortung im platonischen Sinne — deren Werth es rechtfertigen wird, wenn wir den Lysis mit zu denjenigen Dialogen rechnen, die — in einleitender und entwerfender Weise — uns schon das Ganze des platonischen Systems vor Augen stellen.

## §. 5.

## Die Lehre von der Liebe nach dem Phaedrus und Symposium.

Will man sich davon überzeugen, wie Plato oftmals unter dem Scheine einer ziemlich einfachen Erörterung die allerwesentlichsten und tiefgreifendsten Bestimmungen festsetzt, so muss man den Lysis einer eingehenden Prüfung würdigen. Dagegen an den Phaedrus muss man sich wenden, um aus ihm die Virtuosität kennen zu lernen, mit welcher Plato es versteht, auch die scheinbar heterogensten Bestandtheile seines Dialogs zu einer künstlerischen Einheit zu verknüpfen. Anscheinend kann es Nichts Disparateres geben, als wie einerseits die drei auf die Liebe bezüglichen Reden, welche den ersten Theil des

Phaedrus ausmachen, und die Theorie der Beredtsamkeit, um welche sich der zweite Abschnitt dreht. Aber bei eindringenderer Betrachtung wird man sich doch davon überzeugen können, dass diese beiden auseinanderklaffenden Hälften eine wohlgeschlossene Einheit bilden. Grade ihre auseinanderweichende Beschaffenheit, wie sie sich dem oberflächlichen Betrachter darstellt, ist ein von Plato mit Absicht gewähltes Mittel, um jeden ernsteren Leser zu veranlassen, die einheitliche Harmonie zwischen jenen beiden Hälften nicht sowol auf der Oberfläche als hinter derselben zu suchen. Und wenn daher nach einer bekannten Definition Jean Pauls Derjenige als geistreich bezeichnet werden darf, der auch da noch wesentliche Beziehungen entdeckt, wo der gewöhnliche Verstand sie nicht mehr findet, so wird der Phaedrus wohl für den geistreichsten unter den Dialogen des Plato gelten können. Zwischen dem Wesen der Liebe und dem Wesen der Beredtsamkeit weiss er tief gegründete Beziehungen aufzuweisen, die wie sie über jedes von diesen beiden Gliedern weit hinaus reichen, so auch überhaupt auf das Höchste hindeuten, was die Philosophie des Plato überhaupt bewegt.

Die erste Hälfte des platonischen Phaedrus unterscheidet — und portraitirt zugleich — in drei aufeinanderfolgenden Reden [1]) dreierlei Arten der Liebe. Die verschiedene Eigenthüm-

1) Den drei Reden kommt in unsern Augen eine doppelte, in sich aber wohl zusammenstimmende Bedeutung zu. Ihr verschiedener Inhalt fliesst in so hohem Grade aus jener dreifachen Verschiedenheit der sittlichen Verfassung hervor, die wir im Texte als Lust, Besonnenheit und Enthusiasmus geschildert haben, dass es für diese keine bessere dramatische Portraitirung geben kann, als diese drei Reden selbst und unmittelbar. Aus der Verschiedenheit dieses Inhalts und aus der diesem zu Grunde liegenden sittlichen Verschiedenheit ergiebt sich dann aber auch zweitens die Verschiedenheit der rhetorischen Form, und nicht weniger um dieser als um jener willen stehen sie da. Moralische und intellectuelle Verkehrtheit gehen ja nach Plato immer Hand in Hand. Hiernach würde man nun aber vielleicht glauben können, dass nur die dritte Rede Plato's eigne Meinung, die beiden andern dagegen nur einen von ihm unbedingt bekämpften Standpunkt vertreten. Indessen, wenn wir dem früher über das eigenthümliche Wesen des Dramatischen Bemerkten treu bleiben wollen, so werden wir Plato's Ansicht ebensowenig in der dritten Rede ausschliesslich erblicken, als in den beiden

lichkeit derselben sucht Plato dadurch von vorneherein klar zu machen, dass er die erste Art als Enthusiasmus, die zweite als Besonnenheit, und die dritte als eine übermüthige Lust bezeichnet. Ist der Enthusiasmus eine unmittelbare Gabe der Götter, so beruht die Besonnenheit auf einer von den Menschen selbst hinzuerworbenen Meinung; und endlich der Uebermuth entspringt aus einer der menschlichen Natur eingebornen Begierde nach Lust. Nach der allgemeinen weitgreifenden Bedeutung, welche der Begriff der Liebe, wie wir gleich noch näher einsehen werden, für den Plato besitzt, wird man hierin ohne Weiteres die drei möglichen Arten erblicken müssen, wie sich das Endliche zum Ewigen, wie sich vor Allem das Menschliche zum Göttlichen zu verhalten vermag. Und auch über seine Meinung von dem Werthe dieser drei Arten lässt Plato uns nicht lange im Unklaren.

Um mit dem Niedrigsten zu beginnen: so bezeichnet die Lust dem Plato vorwiegend etwas Eigensüchtiges und Verderbliches. Unmittelbar schadet dieselbe Anderen, mittelbar aber auch sich selbst. Denn wo ein Mensch den andern nach ihrer

andern unbedingt verkennen dürfen. Demgemäss haben wir denn auch den Versuch gemacht, die allen drei Reden in gewisser, und zwar jeder derselben in sehr verschiedener Weise zu Grunde liegenden Grundgedanken des Plato zusammenzustellen. Wie schwierig und wie sehr der Gefahr der Willkühr ausgesetzt dieser Versuch ist, verkennen wir freilich nicht. Aber ebenso unerlässlich ist er doch auch. Und wenigstens erleichtert wird er auch nicht nur durch die Analogie der in andern Schriften von Plato bethätigten Auffassungen, nicht nur durch die Kritik, die die beiden Unterredner selbst an den beiden ersten Reden ausüben, sondern namentlich auch durch die ganze ursprüngliche Anlage der Letzteren. Denn diese geht davon aus, dass ein sich nicht verliebt stellender Liebhaber in heuchlerischer Paradoxie seinem Liebling den Vorzug des Nichtverliebten vor dem Verliebten preist, um Jenen dadurch desto gewisser zu fangen, und dieses Thema führt dann auch der zweite Redner in seiner Weise aus. So kann Plato sich also keins der Motive aneignen, welche diesen beiden Reden zu Grunde liegen — weder das unmittelbar hedonistische, welches sich hinter der Maske des Ersteren verbirgt, noch das mittelbar hedonistische, in welches der beschränkte Standpunkt des Zweiten vielleicht gegen seinen eigenen Willen zurückfällt — wohl aber kann er sich Vieles von dem aneignen, was beide in ihrer ungünstigen Schilderung der Lust sagen, wie dies namentlich eine Vergleichung mit dem später bei Gelegenheit des Gorgias und Philebus Gesagten ausser Zweifel stellen wird.

übermüthigen Weise liebt, mithin aus der unserer Natur eingepflanzten Begierde nach dem Angenehmen: da wird er bald dazu gelangen, an dem Gegenstande seiner Liebe alle Güter, die derselbe nur irgendwie besitzen kann, zu vernichten. Muss es doch auch fast nothwendigerweise in Widerstreit mit der täglichen mit der momentanen Lust des Liebhabers gerathen, wenn der Geliebte geistige oder körperliche Vorzüge besitzt, wenn derselbe die schönen und wohlwollenden Besitzthümer der Freundschaft und Verwandschaft geniesst, ja wenn derselbe seine Neigung auch nur an Hab und Gut hängt. Denn auch durch diese Güter wird doch immer sein Herz als getheilt zwischen diesen und der unbedingten Hingabe an seinen Liebhaber erscheinen. Bei einer solchen falschen Liebe sind mithin die Interessen keineswegs identisch auf beiden Seiten, sondern im grade umgekehrten Verhältniss stehen Beide zu einander. Was für den Einen Lust ist, wird für den Andern eine Quelle des Uebels und ein Schaden. Und selbst Das unterlässt Plato nicht hinzuzufügen, dass eine derartige falsche Liebe, wiewohl sie für sich nichts andres sucht, als den gegenwärtigen Genuss des Angenehmen, dennoch nicht im Stande ist, eine gleiche Lust auch in dem Andern, auf welchen sie sich richtet, hervorzurufen. Vielmehr wird sie Diesen in immer zunehmenden Graden mit Ekel und Unlust erfüllen. Daraus ergiebt sich denn aber auch sofort noch ein Weiteres: Dasjenige, was Andern einen so grossen Schaden bereitet, kann auch nicht einmal an und für sich ein Gut sein. Denn was die Gabe eines Gottes, was ein Gut ist, kann überhaupt nicht schaden. Selbst der Schmeichelei und einigen andern Uebeln dieser Art ist doch in sofern immer noch ein Gutes beigemischt, als dieselben für den Augenblick das Angenehme veranlassen. Dagegen bei der völlig eigennützigen und hedonistischen Liebe fällt auch dies weg. Immer grösser wird die Unlust, welche sie mittheilt, je grösser die Lust wird, welche sie selbst empfindet. Ja, in ihrem eigenen Wesen birgt die Lust einen innern Widerspruch der seltsamsten Art denn sie schlägt jedes Mal in ihr baares Gegentheil um, so oft sie uneingeschränkt sich selbst überlassen bleibt. Denn auf die Befriedigung der Lust folgt die Sättigung, und auf die Sättigung der Ueberdruss, d. i. die Unlust — falls nicht von anderer Seite

her der Lust Schranken gesetzt werden. Somit bedarf die Lust um ihrer selbst Willen eines Zügels, der sie in denjenigen Gränzen erhält, innerhalb welcher sie angenehm und nützlich, und somit ein Gut bleibt.

Halten wir einen Augenblick ein, um die Begriffe zu beobachten, mit welchen Plato operirt. Es ist doch offenbar der Begriff des Guten, an welchem wie an einem Werthmesser über die eigennützige und hedonistische Liebe entschieden wird. Vom Angenehmen wird derselbe unterschieden und dem Schädlichen gegenüber gestellt. Auf diese Weise stellt sich uns das Gute als das höchste Maass, das Nützliche in seinem Gegensatze zum Schädlichen, und endlich das Angenehme in seiner richtigen Beschränkung als die drei Stammbegriffe der bisherigen Deduction heraus. Und diese drei Begriffe bezeichnen nun auch in der That den Stamm und Kern aller Platonischen Ethik. Auf ihnen wie auf ihren Grundpfeilern breitet sich zunächst die Güterlehre aus: und diese trägt dann wiederum die Tugendlehre. Beide Disciplinen setzen nur diejenigen beiden Tendenzen fort, welche schon hier unverkennbar sind, nämlich erstens das Nützliche dicht an das Gute anzuschliessen, ohne darum dies in Jenem aufgehen zu lassen, und zweitens das Angenehme dem Guten scharf gegenüber zu stellen, ohne darum das Moment des Angenehmen schlechterdings aus dem Begriff des Guten ausschliessen zu wollen. Vor allem das Letztere wird hier betont, wenn hier die Lust als die eigennützige Jagd nach dem Angenehmen zugleich auch als das Verderben aller fremden und übrigen Güter geschildert wird. Darum wird indessen auch die Lust selbst nicht unbedingt getadelt und verworfen. Vielmehr, wenn die Güter aufgezählt werden, deren Zerstörung durch die Lust beklagt wird: die geistigen, die leiblichen Güter, dann die Güter des Besitzes und endlich die Lust, so figurirt doch offenbar auch die Lust selbst wieder unter den Gütern mit, die durch ihr eigenes Uebermaass vernichtet werden. Also auch die Lust muss wenigstens eine Seite an sich haben, die indirekt als ein Gut bezeichnet wird, wenn ihre Selbst-Zerstörung beklagt wird.

Um dieser Zerstörung vorzubeugen, bedarf die Lust also eines Zügels: und einen solchen ertheilt ihr nun auch in

der That die zweite Art der Liebe, diejenige, welche Plato als Besonnenheit beschreibt. Sie ist die hinzu erworbene Meinung, welche nach dem Besten strebt: und um dieses ihres Strebens Willen wird sie zunächst gebilligt. Denn sie jagt nicht dem Angenehmen, sondern dem Guten nach, und verfolgt somit das Ziel, welches Plato selbst im Auge hat. Aber bald genug tadelt Plato sie doch auch wieder, und beschreibt sie als etwas durchaus Unzulängliches, eben weil sie nichts Anderes, als nur eine hinzu erworbene Meinung ist. Sie ist weit entfernt davon aus einer ursprünglichen Anschauung des Guten und aus Begeisterung für dasselbe hervorgegangen zu sein. Darum ist ihr das Gute, nach welchem sie strebt, denn auch nur ein beschränkt-erfahrungsmässiger Begriff. Unversehens verengt derselbe sich zu der blossen Vorstellung des Nützlichen. Um des Nutzens Willen, wenn auch unter der Firma des Guten, bekämpft diese Besonnenheit das Angenehme, so oft angenehm und gut mit einander in Conflict gerathen. So erwirbt diese Besonnenheit sich das Lob des Plato, weil sie das richtige Ziel verfolgt. Aber die Einseitigkeit, mit welcher sie es thut, führt sie zu den bedenklichsten Consequenzen. Nicht allein dass sie die Lust oftmals auch da bekämpft, wo sie nicht grade bekämpft zu werden brauchte: nein, unvermerkt sinkt sie selbst wieder auf denjenigen Standpunkt zurück, welchen sie längst überwunden zu haben glaubte, nämlich auf den Standpunkt der Lust. Eben weil sie auf halbem Wege stehen geblieben ist, hat sie auch diesen halben Weg umsonst gemacht. Zu frühzeitig hat sie nach Oben hin abgeschlossen, indem sie an Stelle des Guten das Nützliche setzte: und grade dadurch wird sie weiter nach Unten getrieben, als ihre Absicht war. Denn wo Besonnenheit an Stelle des Guten den Nutzen setzt, und nur um dieses Willen die Lust bekämpft, da ist sie nichts Anderes als eine elende Klugheit, die dem grössern Eigennutz den kleinern, die kleinere Lust der grössern opfert.

Unter diesen Umständen bedarf die Besonnenheit selbst wieder des Stachels oder Flügels, wie sie vorher der Lust einen Zügel ertheilt hatte, und dieser Impuls über alles Endliche, über die Mitte des Weges fort, bis an das letzte Ende desselben besitzt nun die dritte Art der Liebe, welche Socrates sich nicht

scheint als Enthusiasmus, Begeisterung, ja gradezu als Wahnsinn zu bezeichnen und mit einem fast unbedingten Lobe zu überschütten. Weil dieser Enthusiasmus unmittelbar eine Gabe der Götter ist, so ruht er auch nicht eher, als bis er wiederum bei dem Göttlichen anlangt. Weil er göttlicher Natur ist, so fällt sein eigentlicher Ursprung auch nicht in die Zeitlichkeit, sondern nur die Wiederherstellung desselben. Denn dieser Enthusiasmus entspringt aus Erinnerung, und zwar bezieht sich seine Erinnerung auf den wunderbaren Umzug, und auf die selige Schau, welche die unsterbliche Seele des Menschen vor ihrer zeitlichen Existenz im Gefolge der glückseligen Götter erfuhr, als sie mit Diesen durch das lichte Reich der Ideen zog, oder wie Plato Dasselbe hier bezeichnet, durch das lichte Reich des Ueberhimmlischen. Damals empfing sie in einem reineren Lichte einfache und glückselige Weihen; denn sie war selbst rein und vollommen, noch nicht gefesselt durch das Grab des Leibes, das wir jetzt mit uns herumtragen, und überhaupt noch unberührt von allen Uebeln, die unsrer in späterer Zeit warteten. Jede Seele zog in dem Gefolge desjenigen Gottes, der ihrem Wesen, seiner ursprünglichen Bestimmtheit nach, am Meisten entsprach: die kriegerische im Gefolge des Ares, und die Allumfassende des Philosophen im Gefolge des Zeus. So zogen sie zunächst an der innerweltlichen Seite des Himmels entlang und betrachteten die schönen Werke der Welt, je nachdem je Einer der Götter immer Eines Derselben unter sich hat. Dann aber wendet sich der glückselige Heereszug noch höher, oberhalb auf den Rücken des Himmels, und somit in den überhimmlischen Ort, an welchem die Wahrheit zu Hause ist und das wesenhafte Sein, wo dasjenige Sein sich findet, das farb- und gestaltlos und untastbar ist, und das dennoch eine Schönheit besitzt, welche nie ein Dichter nach Gebühr besungen hat, noch nach Gebühr besingen wird. Denn hier erblickt man die reine Gerechtigkeit, Besonnenheit, Wissenschaft und so ferner. Nicht etwa bloss diejenige Art dieser Ideen, welcher eine γένεσις beigemischt ist, und welche daher jedes Mal eine Andre erscheint in einem andern Objecte: sondern Diejenige, welche sich in Demjenigen befindet, was ein wahrhaftig-Seiendes, ein ὄντως ὂν ist; und daher sich schlechthin gleichbleibt. — Auf diese

überhimmlischen Eindrücke bezieht sich nun also diejenige Erinnerung der Seele, aus welcher die dritte, enthusiastische Art der Liebe entspringt. Wo wir Spuren des Gottes finden, welchem wir dereinst nachgefolgt sind: da beginnt der Enthusiasmus zu pulsiren: und er steigert sich zu dem höchsten Grade persönlicher Erregtheit und Innigkeit, wenn wir einem Freunde begegnen, der mit uns demselben Gotte nachfolgte. So ist Freundesliebe in gemeinsamer Liebe zu einem der Götter das eigentliche und tiefste Wesen der platonischen Liebe. Sie ist zugleich Erinnerung und Sehnsucht. Als Erinnerung wendet sie sich vor und über alle Zeitlichkeit hinaus; denn sie wurzelt in der Kenntniss der Ideen, deren Reinheit wir nur vor der Geburt zu erblicken vermochten. Als Sehnsucht treibt sie dagegen mitten in's Zeitliche hinein: denn in Gemeinschaft mit dem geliebten Freunde streben wir jetzt uns und ihn dem Gotte, welchem wir Beide dereinst gefolgt sind, ähnlicher zu machen, und unser ganzes Leben nach der Reinheit derjenigen Ideen zu gestalten, welche wir dereinst zusammen geschaut haben. So schön und so glückselig, so kräftig belebend und das Zeitliche mit ewigen Ideen befruchtend, ist der Enthusiasmus der Liebe. Seine Wurzeln liegen vor der zeitlichen Geburt und seine Wirkungen treiben tief in das gegenwärtige Leben hinein, denn für die grössten Beschwerden, welche das Leben der Zeitlichkeit drücken, giebt es keinen andern Arzt, als einzig und allein die enthusiastische oder philosophische Liebe.

Aber wozu bedürfen wir denn überhaupt des Arztes? woher stammen jene Beschwerden, von welchen erst die Liebe uns heilen soll: und warum ist unser Leben durch seine Geburt dem vollen Schauen der Ideen entrissen, und dadurch jenen Beschwerden anheimgefallen? Wir berühren damit offenbar die Frage nach dem Ursprunge des Uebels, und die damit zusammenhängende Ansicht Plato's über den Beginn der Zeitlichkeit für die Seele. Auf diese beiden Fragen bringt uns nun der Phaedrus, wenn auch freilich in seiner Bildersprache doch immer eine höchst bezeichnende Antwort. Wir werden Dieselbe wohl verstehn, wenn wir uns zuvor darüber orientiren, wie der Phaedrus den im Lysis angesponnenen Faden weiterführt.

Durch seine Zergliederung des Begriffes der Freundschaft war der Lysis auf ein Doppeltes geführt, auf die Anerkennung eines Mangels einerseits und andrerseits auf die Nothwendigkeit der Voraussetzung eines höchsten Gutes. Ohne das Eine wie das Andere fiel nach seinen Ergebnissen die Möglichkeit der Freundschaft fort. Aber Beides hatte der Lysis doch mehr nach Art zweier Punkte gezeigt, als in einem breiten, anschaulichen Bilde geschildert, wie dies im Phaedrus geschieht. Wie eine Spitze alles Strebens erschien das höchste Gut des Lysis: und dem entsprach der einzelne vorübergehende Mangel, von welchem doch zunächst nur die Rede war. Dagegen hier im Phaedrus entfaltet sich vor uns das volle Lebensbild, wie von der vorzeitlichen Glückseligkeit einerseits, so von dem Elende des zeitlichen Lebens andrerseits. Den mannichfachen und glückseligen Eindrücken der Ewigkeit entsprechen die auseinandergehenden Bestrebungen und die mannichfachen Uebel des zeitlichen Elends. Als einziger Arzt der Letztern und als letzter Rest der Erstern steht die Liebe in der Mitte zwischen Beiden, gleich innig mit Beiden verknüpft durch den Begriff der Erinnerung. Durch diese Veränderung ihres Umfangs hat sich nun aber auch die ganze Stellung der Frage in wesentlicher Weise umgewandt. Wenn es eine Freundschaft geben soll, so müssen wir auf der einen Seite einen Mangel zugeben, auf der andern ein letztes Ziel anerkennen. Das Eine als Ausgangspunkt, das Andere als Abschluss. So etwa ward im Lysis argumentirt. Dagegen der Phaedrus breitet diesen Mangel in allgemeinster Weise über das ganze Leben der Zeitlichkeit und jenes höchste Gut als Glückseligkeit über die vorzeitliche Existenz aus. So schliesst er denn mit überzeugender Kraft auf die Nothwendigkeit einer Vermittlung zwischen beiden Zuständen durch das Band der Liebe. Man sieht: die Betrachtung hat sich gradezu umgedreht, indem im Lysis gegeben war, was im Phaedrus selbst erst wieder gesucht wird und im Phaedrus gegeben war, was der Lysis erst finden zu müssen glaubte. Eine derartige Wechselwirkung weist nun in der That mehr auf eine künstlerische Harmonie nach Art von Strophe und Antistrophe hin, als auf die bestimmte Abfolge einer logischen Deduction. Aber das ist auch überhaupt die eigenthümliche Weise des Plato;

vielleicht bei keinem Philosophen von einiger Bedeutung ist die äussere Form des wissenschaftlichen Beweises so vernachlässigt, wie beim Plato: und doch weiss Keiner so eindringlich und bindend zu überzeugen durch die Art, in welcher alle einzelnen Gedanken bei ihm sich gegenseitig tragen und halten.

Dennoch liegt es auf der Hand, dass der Phaedrus nicht bloss eine andere Wendung des Lysis ist, sondern dass Jener Diesen auch noch in den wesentlichsten Punkten weiterführt. Am Bedeutendsten geschieht Dies in Rücksicht auf den Ursprung des Uebels und den damit zusammenfallenden Beginn der Zeitlichkeit. Als nämlich die Seele, so erzählt uns Plato, im seligen Anblick der Ideenwelt und im Gefolge der Götter einherzog, da glich ihre Gestalt dem zusammengewachsenen Gespann zweier nach allen Seiten hin mit Flügeln begabter Pferde und Eines Lenkers. Von diesen beiden Pferden war das Eine geduldig und vorsichtig, das Andere dagegen schlecht, von störriger und zugleich wilder Natur. Jedes kleine Hinderniss, das dem Gespanne aufstösst, wird daher von diesem zweiten Pferde benutzt, um nicht bloss die gutartige Schwäche des Ersteren mit sich fortzureissen, sondern auch um den Lenkungen des Führers Trotz zu bieten. So kann es denn auch nicht ausbleiben, dass, als die Seele da anlangt, wo der Umschwung der himmlischen Welt am stärksten ist, d. h. da, wo sie den Göttern auf den Rücken des Himmels nachfolgen soll, ihr Gespann in Unordnung geräth, durch die Schuld des zweiten Pferdes, bei der Schwäche des Ersten, und trotz des Gegenhaltens ihres gemeinsamen Lenkers. So überblickt denn in der That keine der menschlichen Seelen ganz ungestört das Reich des Ueberhimmlischen; denn Das ist nur den Wagenlenkern der göttlichen Seelen gegeben, dass ihr ganzes Gespann sich auf den Rücken des Himmels zu erheben vermag, um hier in ungestörter Dauer das Ganze des Umschwungs zu geniessen. Dagegen die Seelen der Menschen kommen nie ganz und in ungestörter Ruhe dazu. Einige erheben nur das Haupt ihres Wagenlenkers über die Decke des Himmels, und sind so nur unter fortwährenden Störungen von Seiten ihrer Pferde Zeugen der Ideenwelt, auch wenn sie die ganze Zeit des Umzuges hindurch in dieser Stellung zu verweilen vermögen. Andre kom-

men dagegen nur ab und zu, und noch Andre gar nicht zum Durchbruch der himmlischen Decke und somit zum Anblick des Ueberhimmlischen. Hiernach entscheidet sich nun aber das Loos der Seelen von Anfang an. Der Anblick der Ideenwelt ist die Nahrung der Seele und die Kraft ihrer Flügel. Welche Seele nun das Jenseits geschaut hat, die bleibt unversehrt bis zum nächsten Umzuge, und wenn sie sich bei jedem Umzuge durchzuarbeiten vermag, so bleibt sie ewig unversehrt. Dagegen wer Nichts geschaut hat, der muss seine Seele an einen bestimmten Leib binden lassen. Sein Flügelschlag erlahmt und fällt der Erde zu. Erde verdichtet sein Gefieder und Leiblichkeit bindet seine Seele. Indessen ist es auch hier noch immer von dem wesentlichsten Unterschiede, ob man in den Leib eines Thieres gewiesen wird oder in den eines Menschen, und auch hier wiederum nach den verschiedenen Arten des Menschenlebens, ja selbst innerhalb jeder Art bestimmt sich fortan je nach dem Grade von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, welchen der Mensch besitzt, sein schlechteres oder besseres Schicksal. Nicht früher als im zehnten Jahrtausend kehrt nämlich jede Seele an den Punkt zurück, von welchem sie ausgegangen war. Nur Diejenigen, welche mit Philosophie geliebt und mit Liebe philosophirt haben, vermögen schon im dritten Jahrtausend das alte Ziel zu erreichen, falls sie nämlich innerhalb dieser Zeit drei Mal dieselbe Lebensart gewählt haben. Denn alle 1000 Jahre wiederholt sich für Alle die freie Wahl eines weiteren Lebens, hier vermag, wer einmal ein Mensch gewesen ist, das Leben eines Thieres zu erwählen, und auch Der zum Menschen zurückzukehren, der bereits Ein Mal vom Menschen zum Thiere herabgesunken ist. Dagegen niemals erhält die Gestalt des menschlichen Lebens, wer nie dahin gelangt war, das Ueberirdische oder vielmehr Ueberhimmlische zu schauen. Zugleich rascher aber als alle Uebrigen kehren Diejenigen auf den Ausgangspunkt zurück, welche in philosophischer Liebe ein treues Gedächtniss für die Schau der Ideenwelt bewahren. Denn in einer solchen Liebe findet eine Art von zeitlicher Wiederholung jenes vorzeitlichen Vorgangs Statt. Statt der Ideenwelt schauen wir freilich nur das Abbild der ewigen Schönheit in dem schönen Gegenstande,

welchen wir lieben; aber wir vermögen uns doch eben durch Diesen an Jene erinnern zu lassen; und diesem Erinnerungsbilde gegenüber vermag sich die Seele nun grade so wieder zu verhalten, wie gegenüber der ewigen Gegenwart des Schauens. Je nachdem das böse Pferd in uns oder der Lenker die Oberhand behält, oder auch das mittlere Pferd zwischen beiden Tendenzen die Mitte hält: schlägt auch die Erinnerung an die Vorzeitlichkeit zu unsrem grössern oder geringern Segen oder Verderben aus. Denn das sind eben die drei vorhin geschilderten Arten der Liebe, und auf diese fällt von hier ein neues und vollständigeres Licht; wir können nämlich erstens, wenn die Erinnerung an jene Wehen in uns bereits schwach geworden ist, die in uns angeregte Sehnsucht lediglich auf das Abbild statt auf die durch Dasselbe uns vergegenwärtigte Idee beziehen, und dann werden wir in jene übermüthige Lust verfallen, ja unter diesen Umständen fehlt sogar jede Bürgschaft, ob wir nicht auch wider die Natur das Angenehme verfolgen werden. Oder wir können uns auch ohne jeden sei's sinnlichen sei's philosophischen Trieb zum Schönen verhalten, und somit stumpf gegen das Abbild wie gegen das Vorbild verbleiben. Dann besitzen wir jene sterbliche Besonnenheit, die im Gegensatz zur Lust gebilligt, im Verhältniss zur enthusiastischen Liebe aber wieder herabgesetzt ward. Denn Das ist das dritte denkbare Verhalten, dass wir zum kühnsten aber geistigsten Enthusiasmus gelangen, weil wir in dem schönen Gegenstande die Idee der Schönheit wiederfinden, dass wir jenen mit Heftigtigkeit und Innigkeit, ja Plato setzt hinzu, mit Gottesverehrung lieben, aber dies Alles doch nur, weil er uns an die Schönheit der Ideenwelt erinnert, und somit durch Erinnerung an das Ewige die dass Zeitliche durchbrechende Sehnsucht zu befriedigen vermag.

Es ist schon im Gewöhnlichen schwer, die Worte eines Dichters in Begriffe zu zerlegen; aber gradezu unmöglich ist es, bei einem philosophischen Dichter, der wie Plato die tiefsten philosophischen Probleme durch die überschwänglichste reichste Poesie darstellt. Daher kann man nicht umhin, vielleicht den feinsten Geist seiner Anschauung zu verlieren, sobald man Dieselbe ihrer bildlichen Form „entkleidet". Dennoch wird es

unerlässlich sein, wenigstens einige seiner Grundzüge auch mit begrifflicher Sicherheit festzuhalten.

Zunächst drängt es sich auf, wie der Gegensatz vom zeit lichen Elend und von ewiger Glückseligkeit die Gedanken des Plato beherrscht; und wie Beides auf der getrübten oder reinern Erkenntniss der Ideen beruht, welche wir hier und dort besessen haben. Die philosophische und enthusiastische Liebe ist das einzige Band, das diesen Gegensatz vermitteln will, indem sie zwar eine zeitliche Aeusserung der Seele ist: aber doch nur eine Tendenz, die die ewige Beschaffenheit Derselben zurückverlangt.

Daraus überzeugt man sich dann aber auch weiter, wie eigenthümlich nach der Auffassung des Plato das Wesen und das Schicksal der Seele beschaffen ist: ursprünglich bestimmt in der vorzeitlichen Ewigkeit durch die Dreitheilung, welche sie in sich trägt und durch das verschiedene Verhältniss, welches ihre drei Theile immer und somit auch schon damals nnd mit Rücksicht auf die Ideenwelt behaupten: und ebenso bestimmt mit Nothwendigkeit innerhalb des zeitlichen Daseins durch die Leiblichkeit überhaupt und dann noch besonders durch die besondre Beschaffenheit dieses Leibes und des ihr verhängten Lebens. Und dennoch wird die Seele als frei betrachtet, sowol in ihrem ewigen, wie in ihrem zeitlichen Leben. Ist es doch offenbar ihre Arbeit gewesen, und somit ihr Verdienst oder ihre Schuld, ob und wie viel sie innerhalb der Ewigkeit von den Ideen geschauet hat. Und auch innerhalb der Zeitlichkeit hängt es wiederum von ihrem gerechten oder ungerechten Leben ab, ob sie eines bessern oder schlechtern Looses theilhaftig wird. Alle 1000 Jahre erneuert sich ihr die Wahl zwischen den einzelnen Arten des zeitlichen Lebens, und alle 10,000 Jahre die Entscheidung, ob überhaupt eingehen in die Zeitlichkeit oder nicht [1]). So halten sich Freiheit und

1) Das Nähere hierüber findet man in der ausgezeichneten Abhandlung von Trendelenburg Nothwendigkeit und Freiheit in der griech. Philos. in seinen histor. Beiträgen zur Philos. II. bes. p. 129. 140 seq. die in ihrer Einfachheit und Kürze doppelt bewundernswerth ist. Weiter unten kommen wir auch auf die Fragen zurück, die namentlich C. F. Hermann in seiner

Nothwendigkeit in dieser Ansicht Plato's über die Natur der Seele fast ganz das Gleichgewicht. Und ebenso ist sie denn auch zugleich etwas unsterbliches und etwas sterbliches, nach dem vieldeutigen Ausdrucke des Plato, der freilich noch einer späteren Auslegung bedarf, aber doch auch so schon bezeichnend genug ist.

Unter allen Umständen ergiebt sich aber doch so viel mit Sicherheit: dass die Philosophie dem Plato auf das Wesentlichste mit der Liebe verknüpft ist, und dass Diese wiederum den eigentlichen Grundtrieb der Seele bezeichnen soll, ihren Trieb aus dem Endlichen in's Ewige. Somit ist der Begriff der Seele der eigentliche Mittelpunkt für den ersten Abschnitt des Phaedrus und eben dieser Begriff ist nun auch Dasjenige, was mit dem ersten Abschnitt der zweite in der handgreiflichsten Weise gemein hat. [2]).

Anscheinend geschieht der Uebergang in der allernachlässigsten und lockersten Weise. Es wird von der Kritik der drei eben gehaltenen Reden über die Liebe ausgegangen und diese Kritik erweitert sich immer mehr zu einer umfassenden Theorie über das Wesen und die Aufgabe der Beredtsamkeit, und verbreitet sich immer mehr in rhetorische, und noch dazu mit der Zeitgeschichte zusammenhängende Details. Aber wer den Begriff der Seele im Auge behält, der findet leicht und auch nur Der findet das zusammenhaltende Band und den eigentlichen Sinn aller dieser Bemerkungen. Die Liebe ist der Grundtrieb der Seele und auch die Beredtsamkeit wird gradezu als Psychagogie, d. i. Seelenbestimmung definirt. Die Liebe ist der Grundtrieb, den die ins Endliche gerathene Seele empfindet, sich ihrer alten Unsterblichkeit durch Gemeinschaft der ethischen und intellectuellen Bildung wieder zu bemächtigen. Und auch die Beredtsamkeit bietet nur zu diesem Zwecke die Einwirkung der Einen Seele auf die Andere, die Mittheilung

---

Abhandlung: De partibus animae immortalibus secundum Platonem. Göttinger index lectionum. 1850.51 angeregt hat.

2) Vgl. die trefflichen Abhandlungen von Deuschle: über den innern Gedankenzusammenhang im platonischen Phaedrus, Zeitschrift für Alterthums-Wiss. 1854. und die platonischen Mythen, insbesondere der Mythos in Plato's Phaedros. Hanau 1854.

durch das Wort auf. So repräsentirt die Beredtsamkeit als ein Theil desselben, jede Art des künstlerischen Verfahrens, welche einen wissenschaftlichen Gedankeninhalt in Worten niederlegt, um durch Diese einen neuen Gedankeninhalt in der Seele des Zweiten zu erzeugen. Die Theorie der Beredtsamkeit, d. h. also Rhetorik in dieser weitesten und höchsten Fassung des Begriffes [1]) kann daher auch nichts Anderes sein, als Reflexion über jenes künstlerische Verfahren, und somit — da eine derartige Reflexion in ihrer ganzen Allgemeinheit identisch ist mit der Aufgabe der Philosophie, kann auch die Rhetorik hier Nichts weniger als wie die Philosophie selbst vertreten sollen. Unter diesen Umständen begreift man es also noch deutlicher, wie die Forderung des Plato, auch die Rhetorik philosophisch zu behandeln, eng zusammenhängt mit der Schilderung der auf Mittheilung ausgehenden philosophischen Liebe. Die philosophische Liebe fühlt den Drang in Worte auszubrechen, darum muss denn auch das Wort der Beredtsamkeit sich philosophisch gestalten lassen, um als geeignetes Organ, um als wirkliche Bethätigung dieser Liebe gelten zu können. Was die Liebe wünscht, versucht die Rede, nämlich Ergänzung der Einen Seele durch die Andre, um auf diesem Wege, wie Plato sagt, eine Art von Unsterblichkeit zu erwerben. Die Theorie der Rede kann daher auch nichts Anderes sein, als Bewusstsein der Liebe: Bewusstsein von der Nothwendigkeit der Ergänzung, welche sie versucht und von der Möglichkeit ihres Gelingens. Ein solches Bewusstsein ist seinem Wesen nach nun aber in Nichts verschieden von der Philosophie. So tief ist es der philosophischen Liebe des Plato eingepflanzt, nach Mittheilung zu verlangen, und so tief ist es dem philosophischen Bewusstsein des Plato zur Methode geworden, alle und jede Mittheilung von Etwas Gutem auf sein höchstes Gut zu beziehen.

Aber die Bedeutung dieses zweiten Abschnittes im Phaedrus wird vielleicht noch characteristischer hervortreten, wenn wir nicht bloss sein Gemeinsames mit dem zweiten Theile des-

---

1) Man begreift hiernach auch leicht die innere Veranlassung, die Plato und sein Socrates hatten, auf die früher beleuchtete Polemik gegen die Schrift zu kommen.

selben ins Auge fassen, sondern auch die Unterscheidung Beider von einander. Der erste Theil gründete auf die richtige Art der Liebe unser ganzes Verhalten, d. h. das Verhalten aller endlichen und doch nicht ausschliesslich für die Endlichkeit bestimmten Wesen. Zu diesem Ende griff er auf die Geschichte und die Natur der Seele zurück, um in ihrem Innern die Liebe als den Grundtrieb ihres Lebens nachzuweisen. Aber die Aeusserungen dieses Lebens fasste er doch vorzugsweise nur nach ihrer sittlichen Seite, d. h. nach der Seite des Willens. Willensregungen werden doch offenbar bezeichnet, wenn von der Lust, der Besonnenheit und dem Enthusiasmus die Rede ist. Dagegen der Begriff der Rede, der gleichfalls auf das Innere der Seele zurückweist, insofern Diese aus einem Drange der Seele hervorgeht, und ihrerseits wieder eine bestimmte Beschaffenheit der Seele herausbilden will, weist doch ungleich mehr auf die intellectuelle Seite unseres Seelenlebens hin als auf die ethische. Die philosophisch gebildete Rede geht aus Erkenntniss hervor, will Erkenntniss in einem Andern bewirken, und gewinnt zuletzt in der philosophischen Rhetorik ein Bewusstsein über sich selbst. Die Liebe ist Sehnsucht nach der Ideenwelt, sofern diese Inbegriff ewiger Glückseligkeit war. Dagegen die Rede ist Abbild eines Gedankeninhalts, der wie alle Gedanken seine letzte Bewährung, objectiver wie subjectiver Art in der Ideenwelt besitzt. So ist die Seele als Träger der Erinnerung an die Ideen der gemeinschaftliche Begriff des ersten und zweiten Theils, aber der Unterschied von Handeln nnd Erkennen, von Ethischem und Intellectuellem trennt sie von einander. Er trennt sie, aber doch nur in höchst relativer Weise, und jedenfalls nur so, dass beide Seiten eine durchaus symmetrische Reihe der Entwicklung zeigen. Wie es nämlich ein dreifaches Verhalten des Endlichen zum Ewigen nach Seiten des Ethischen hin geben kann, so auch nach Seiten des Intellectuellen. Die Lust bedarf der Besonnenheit, wenn sie sich nicht selbst zerstören soll, und die Besonnenheit bedarf wiederum des Enthusiasmus, wenn sie nicht auf halbem Wege stehen bleiben und dadurch Alles wiederum verlieren will. Aber andrerseits findet auch das berechtigte Moment an dem Angenehmen der wahren Lust seinen vollbleibenden Bestand in dem Nutzen der Besonnen-

heit, und ebenso wird das berechtigte Maass der Besonnenheit in keiner Weise durch den Enthusiasmus vernichtet. Man denke nur an den dreifachen Bestandtheil des Seelengespanns. Wenn und so lange Alles in Ordnung ist, lenkt die Weisheit des Geistes das Maass des Einen Pferdes so gut wie das Uebermaass des Andern. Die Kraft der Bewegung dankt der Wagen auch dem Letztern, die richtige Hemmung dem Erstern und der aus Beiden hergestellten Harmonie des Ganzen die Ordnung. Sobald diese Ordnung des Ganzen aber gestört wird, sinkt jede Stufe im Einzelnen wie unter sich selbst hinunter. Der Enthusiasmus wird Besonnenheit des Nützlichen, und die Besonnheit wird zur Lust; ja die Lust selbst bringt es dahin, dass überhaupt aus einer Menschenseele eine Thierseele werden kann. So bewahrt die Harmonie des Ganzen jede Stufe an ihrem Orte, während die einmal eingetretene Verwirrung sie Alle degradirt. Ganz analog steht es nun aber auch nach der intellectuellen Seite hin, und als Beleg dazu stehen im ersten Theile die drei Reden nach ihrer formellen Seite, und die rhetorische Reflexion über diese Formseite im zweiten Theile. Deutlich genug entwickelt Plato nämlich, wie unsre Rede sich als Abbild der Gedankenentwicklung und der Begriffsgliederung in dreifacher Weise verhalten kann: entweder wir können unsre Begriffe und Gedanken in einer völligen Unordnung und Verworrenheit besitzen, und somit in einem solchen Zustande, dass von einem eigentlichen Trennen oder Verbinden derselben noch gar nicht einmal die Rede sein kann. So thut es die erste Rede des Phaedrus für einen bestimmten Fall. Unabsichtlich fliesst Alles in ihr durch einander. Bald hat sie das Wahre, bald verfehlt sie dasselbe durchaus. Die zweite Stufe wird sodann dadurch bezeichnet, dass wir zwar verbinden und trennen, aber doch nicht in der richtigen Weise, sondern indem wir Zusammengehöriges trennen und Unterschiedenes vereinigen, und indem wir überhaupt diese beiden Akte irrthümlich als das Höchste und Wesentlichste am Erkennen betrachten. Dies ist der gekünstelte Standpunkt der zweiten Rede. Endlich die dritte Stufe besteht darin, dass wir eine lebendige Anschauung des Ganzen besitzen, und in dieser eine gründliche Sachkenntniss mit genauer Formkenntniss, die richtige Verknüpfung mit der richtigen Unter-

scheidung in Betreff der Begriffe vereinigen, aus keinem andern Grunde, als weil das in sich gegliederte Bild des Ganzen als eine lebendige Gestalt, als eine *ἰδέα* jeder Zeit vor unsern Augen steht. Dies legt die dritte Rede für den Begriff der Liebe an den Tag, indem sie diesen Begriff bis in die Natur der Seele hinein und durch diese bis in die vorzeitliche Ideenwelt hinauf verfolgt. Deutlich ist es, worauf diese drei Stufen ihrem letzten Grund nach hindeuten: nämlich auf die Sinnesempfindung, welche sich in dem durchaus verworrenen und unfassbaren Flusse des Werdens bewegt, auf die Verstandeserkenntniss, welche durch Abstraction des Seins von der gewordenen Welt ihre logisch nackten Begriffe sich bildet, und endlich auf die Anschauung der Ideen, welche mit unverrückbarer Sicherheit dennoch die Fülle und das Leben der Schönheit vereinigt. Unter diesen Umständen springt denn nun auch ungesucht die Symmetrie in die Augen, durch welche diese intellektuelle Trichotomie der vorhin behandelten ethischen entspricht. Wie früher gezeigt wurde, dass die Lust der Besonnenheit, die Besonnenheit des Enthusiasmus bedürfe, um nicht sittlich werthlos zu sein, so wird hier auch der wissenschaftliche Unwerth der Empfindung angedeutet, wenn sie ohne den Verstand, und des Verstandes, wenn er ohne die Ideenanschauung sein will. Aber schon diese Symmetrie hebt doch auch noch weiter hervor, dass, wie nicht jede Lust von der Besonnenheit bekämpft wird, nicht jede Festigkeit der Besonnenheit von dem Enthusiasmus aufgelöst wird, so auch nicht blos der Verstand wissenschaftlichen Werth besitzt, falls derselbe sich nur der Befruchtung durch die Ideen aufschliesst, sondern auch die sinnliche Empfindung, falls sie es dem Verstande erlaubt, sein Maass und seine Regel in sie hinein zu senken. Die wahre d. i. die von Besonnenheit geleitete Lust erhält sich in dauernderer Gestalt, während das Uebermass der Lust die Lust selbst nur zerstört. Ebenso hebt auch der Enthusiasmus jeden Nutzen auf, den zu erstreben die Besonnenheit berechtigt war, während dagegen die sich selbst überlassene Besonnenheit leicht auf den Standpunkt der Lust zurücksinkt. Der Begriff des richtig erkannten Nutzen schliesst nicht den der berechtigten Lust aus und alle beide werden aufgenommen in den höchsten Begriff des Guten. Darum

bezeichnete ich die drei Begriffe des Angenehmen, des Nützlichen und des Guten als die Grundpfeiler der platonischen Ethik, aber das Gute ist der grösste unter den Dreien. Und ihnen gegenüber kann man nun die Begriffe des Schönen, des Wahren, und gleichfalls wieder des Guten als die Grundpfeiler der platonischen Dialektik und Erkenntnisstheorie bezeichnen. Denn in dem Begriffe des Guten begegnen sich beide Trichotomien und schliessen sich in demselben ab. Wird die Sinnesempfindung nicht einseitig festgehalten, sondern nimmt das Maass der Besonnenheit, die Regel des Verstandes in sich auf, so ergreift sie, wie auf dem Wege des Handelns die wahre und bleibendeLust: so auf dem Wege des Erkennens die Schönheit und die Diese darstellende Kunst. Und ebenso behaupten sich Verstand und Besonnenheit in ihrer richtigen Mittelstellung zwischen der Schönheit der sinnlichen Welt und der Schönheit der Ideenwelt; so gelangt man zu einer Wissenschaft, die in ihrem Trennen und Verbinden zwar vermittelnder Natur ist, aber dennoch den Besitz der Wahrheit sich beilegen darf. Freilich ist es nicht die höchste Wahrheit, die der Verstand auf diese Weise ergreift, noch die höchste Wissenschaft, die er bethätigt, aber er bleibt doch immer ein nothwendiges Mittelglied zwischen dem unbedingten Sein der Ideen und dem unbedingten Werden des Zeitlichen. Das Höchste in allen diesen Beziehungen ist und bleibt nun aber die Idee des Guten. Wie wir alles Angenehme um des Nutzens, und allen Nutzen um des Guten willen, und wie wir ebenso die künstlerische Schönheit nur um der wissenschaftlichen Wahrheit, und Beide nur um des Guten willen verfolgen sollen, so begegnen sich in der Gestalt des Guten alle diese vier Begriffe, und die enthusiastische Anschauung dieser Gestalt, sowie die daraus hervorgehende Liebe zu Derselben ist somit höher als alle Lust und Besonnenheit, als alle Wahrnehmung Kunst und Wissenschaft.

So schwingt sich Plato immer weiter empor bis zu der Höhe eines Absoluten, das die Synthesis aller Unterschiede bezeichnet. Auf diese Weise ist es in der That ansprechend und verführerisch genug, das ganze platonische System aus dem Phaedrus herausspinnen zu wollen. Es liegt auch wirk-

lich der Keim des Ganzen in diesem Dialoge. Zunächst sieht man, mit welcher bestimmten Nothwendigkeit sich drei Hauptmassen des platonischen Philosophie aus dem Phaedrus entwickeln, warum das System sich also in drei mehrfach unter einander verschlungene Disciplinen gliedert. Die Liebe war das Thema in dem ersten Abschnitt, die den Gedanken abbildende Rede das Thema in dem zweiten, und endlich der Begriff der Seele das ihnen beiden Gemeinsame. Was ist denn nun aber die Seele und das Leben anders, als wie der Kernbegriff der Physik; die durch die Liebe bedingte Sittlichkeit anders, als der Kernbegriff seiner Ethik? Auf der dreifachen Art der Liebe beruht die Zerlegung der Gesammttugend in drei Einzeltugenden, die Anerkennung dreier verschieden berechtigter Güter des Sittlichen, sowie die Verschiedenheit des States in seinen einzelnen Ständen und in der Verfassung des Ganzen. Endlich aber ist auch der durch das Wort vertretene Begriff, das durch das Reden repräsentirte Denken nichts anders, als der erschöpfende Gegenstand der Dialektik. Denn den vollen Inhalt der letztern hat man in der That dann erschöpft, wenn man an die drei Theile derselben erinnert, an die Aesthetik als die Lehre von der Sinnenwelt und der auf diese bezüglichen schönen Kunst, an die Logik als die Lehre von der vermittelnden Wissenschaft, die durch Abstraction von der gewordenen Welt gewonnen, und endlich drittens die Ideenlehre, die auf Anschauung hinweist. In den drei Reden, welche der erste Theil der Philosophie enthält, werden diese drei Stufen practisch bethätigt, wie sie in dem zweiten Theile theoretisch besprochen werden. Aber abgesehen von dieser allgemein formalen Beschaffenheit des ganzen Systems kann man im Phaedrus doch auch so manche einzelne Ansicht des Plato im Werden und Entstehen erblicken, und man überzeugt sich daher davon, wie tief innerlich dieselben in den Gedanken und Anschauungen des Plato begründet sind. Man begreift es z. B. ohne Weiteres, warum das System des Plato eine Darstellungsart gebraucht hat, die wir als ein philosophisches Kunstwerk bezeichnen mussten, weil sie weder rein künstlerisch, noch rein philosophisch ist, sondern eine Vereinigung beider Seiten. Denn Plato will das Schöne nur um des Wahren, und auch das Wahre nur um des Guten

willen. Er bildet daher mit künstlerischer Hand die Form aus, aber doch nur um durch sie seinen Gedankeninhalt mitzutheilen. Indessen er will doch auch andrerseits nicht jede beliebige Art der Gedankenmittheilung, sondern dieselbe nur durch die schöne Form der Kunst. Denn es ist ihm um eine Anschauung des lebendigen Ganzen zu thun, die wie alle Anschauung, der Ideen Form und Gehalt, Schönheit und Wahrheit in einander schliesst; es ist ihm auf Grund dieser Anschauung um Nacherzeugung seiner Gedanken zu thun, wie alle wirklichen Dinge durch Gott auch nur auf Grund einer Ideenanschauung erzeugt und entstanden sind. Somit kann man sagen, dass wie nach den Ausführungen des Plato der Mensch eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmus ist, so auch sein System in Anordnung und Beschaffenheit aller seiner Theile ein Abbild der Welt ist, wie dieselbe vom Plato aufgefasst wurde, und dass auch wirklich der Phaedrus selbst wieder ein propaedeutisches Compendium seines ganzen Systems ist. Dies ist die tiefer liegende Philosophenkunst des Plato, von welcher die künstlerische Construction seiner Dialoge selbst nur erst die äusserliche Folge ist, denn allerdings nur in Dialogen konnte der Philosoph schreiben, der sein System mit zwei Begriffen anhebt, die so sehr wie der Begriff der Liebe und der Rede auf eine Gemeinsamkeit des Lebens hinweisen. Aus demselben Grunde begreift man dann aber auch weiter, warum das ganze System auf Politik und die ganze Politik auf die Erhebung der Philosophie hinausläuft. Denn alles Höchste begegnet sich nach dem Plato in der Philosophie, und Diese ist daher dazu bestimmt in einer Gemeinsamkeit des Zusammenlebens zu verwirklichen, was für die beschränkte Existenz der Einzelnen viel zu hoch und umfassend ist. — So beginnt Plato seine schriftstellerische Kunst im Phaedrus mit Polemik gegen die Kunst, nämlich die Rhetorik, und er beendigt seine schriftstellerische Bahn in der Republik, wiederum mit einer Polemik gegen die Kunst, nämlich in dem berüchtigten Kampfe wider die Dichtkunst der Griechen. Seine Polemik gilt aber weder in dem Einen noch in dem andern Falle der Kunst als Solcher, sondern nur der gewöhnlichen, nicht von Ideen geleiteten Ausübung der Kunst. Sie involvirt daher nichts Anderes als die an diese Künste gestellte

Forderung, sich von philosophischen Geiste durchdringen zu lassen.

Fasst man nun aber auf diese Weise den Phaedrus im Zusammenhange des Ganzen auf, so werden so manche einzelne Eigenschaften Desselben auch erst in ihr rechtes Licht treten. Zwei derselben möchte ich hier noch als besonders characteristisch hervorheben. Man hat es zu allen Zeiten beobachtet, dass eine ganz besonders frische Naturauffassung, ein frischer Naturzug durch das Ganze des Phaedrus weht. Schon Das darf man bei der symbolisirenden Art des Plato hierher ziehen, dass dies Gespräch — gegen die sonstige Gewohnheit des Plato — mitten in die freie Natur, fern von den Märkten und Gymnasien der Stadt seinen Schauplatz hat. Socrates selbst macht darauf aufmerksam: wobei er sich im Allgemeinen als völlig unempfänglich gegen die Natur, als stumpf und taub gegen Baum und Wald beschreibt, weil eben nicht Baum und Wald, sondern nur die Menschen und das menschliche Leben eine Sprache für ihn besässen. Aber er fügt doch auch sofort hinzu, dass, wer ihm philosophische Reden mittheilen wolle und zwar nicht anders als in freier Natur, dass ein Solcher ihn durch ganz Attika und überhaupt, wohin er wolle, zu ziehen vermögte. Und um die gegen sich selbst erhobene Anklage mangelnden Natursinnes durchaus wieder auf ihr rechtes Maass zurückzuführen, entwirft er dann eine Schilderung der sie umgebenden Natur, die vielleicht das Lieblichste im ganzen Plato ist. Wer kennt nicht die Platanen des Plato und das Wassers des Ilissos, wie sie als Schauplatz für das Philosophiren des Plato sprichwörtlich geworden sind, in der Griechischen Welt, zumal bei den Attischen Komikern, so gut wie bei den Lesern des Cicero, und wohin sonst in unvermittelter oder vermittelter Weise die Dialoge des Plato gedrungen sind. Diese Schilderungen der Naturscenen stammen nun aber vorzugsweise aus dem Phaedrus her, und erhalten ihr volles Licht erst dann, wenn man bedenkt, dass ein und derselbe Begriff das Centrum der platonischen Physik, wie das Centrum dieses Dialoges bezeichnet; Dies ist der Begriff der Seele. Nur soweit besitzt die Natur Stimme und Sprache für den Plato, als sie Seele hat, nur soweit mag und kann er sie erklären: als sie das lebendige

Walten einer Alles durchdringenden Seele an den Tag legt Nur soviel ist an der Natur werthvoll, als erkennbar ist; und nur so viel ist an ihr erkennbar, als ein Gemeinsames mit dem Menschen, als eine Seele an den Tag legt. Dies ist der bereits vom Socrates überkommene Grundzug der platonischen Physik, der den Character derselben als Teleologie bestimmt, indessen doch nur so, dass immer noch das Vorhandensein eines materiellen Naturleibs nicht vergessen wird, der soweit, als er den Zwecken der Seele widerstrebt, und als von dieser getrennt gedacht werden kann, auch völlig werth- und interesselos für die Erkenntniss der Menschen ist. Grade so ist die nächste Umgebung der Natur für den Socrates stumm und werthlos, wenn man ihm nicht in denselben Reden über die Seele und für die Seele mittheilt. Sobald man ihm aber durch solche Reden die Natur aus dem Wesen der Seele zu deuten beginnt, sofort erhält auch das Wasser des Ilissos und das Rauschen der Platanen eine musische Sprache für ihn, ja selbst die Cicaden erscheinen ihm dann als gewesene Menschen, und auch jetzt noch als Organe der Musen, deren grelles und eintöniges Geschwirr mitten in der Sommerhitze eines Attischen Nachmittages, zu nichts Anderm auffordern soll, als zur Philosophie, ja deren Praeexistenz selbst eine philosophische gewesen sein soll.

Ganz ähnlich hat man nun auch den zweiten Punkt[1]), den ich erwähnen wollte, zu allen Zeiten erkannt, ohne ihn indessen vielleicht in seiner tiefsten Bedeutung zu übersehen. Man hat sich schon im Alterthum der Beobachtung nicht entziehen können, dass die Art, wie Plato im Anfang des Phaedrus die sophistische Behandlung der Mythen kritisirt und verwirft, in einem wesentlichen Zusammenhange stehen muss mit dem eingreifenden und ausgedehnten Gebrauch, den Plato selbst in der Mitte des Dialogs von Mythen gemacht hat. Auch hierfür erhalten wir den vollsten Aufschluss, aus dem recht vergegenwärtigten Begriffe der Seele. Wies uns die erste Bemerkung auf den Zusammenhang hin, in welchem die Menschenseele

1) Schon Neander und andere Theologen haben die Bedeutung dieses Punktes gewürdigt, besser jedenfalls als die Mehrzahl philologischer und philosophischer Beurtheiler des Plato.

mit dem gleichfalls beseelten Leben der Thiere und ihrer übrigen Natur sich befindet — zumal durch die vorausgesetzte Seelenwanderung — so weist uns dagegen dieser zweite Punkt auf den Connex der Seele mit dem Göttlichen hin. Der Mythus, um welchen es sich handelt, war ein speciell Attischer und bezog sich auf den Boreas, der an den Ufern des Ilissos die Oreithyia geraubt haben soll. Einfach zersetzten die Sophisten Dies nun dahin, dass der Sturmwind die Königstochter erfasst und von den Felsen herabgeworfen habe. Auch unter unsern Mythologen würden sich vielleicht Rationalisten genug finden, die diese sophistische Behandlung für die einzig wissenschaftliche ausgeben würden, und wäre es erlaubt, jeden Mythus atomistisch für sich zu betrachten, so müsste dieselbe auch allenfalls befriedigen. Aber dennoch ist Socrates in einem höheren Rechte, wenn er Dieselbe tadelt. „Derartige Deutungen“ sagt er etwa: „sind gelehrte Klügeleien, so beliebt und gewöhnlich sie heutzutage auch sein mögen. Wer sich ihnen einmal hingiebt, Dem ziehen sie eine unabsehbare und mühselige Arbeit zu. Denn wer eine dieser mythologischen Gestalten zersetzt hat, der muss der Consequenz wegen auch alle übrigen in derselben Weise zweifelnd beleuchten und natürlich zu erklären wissen. Da wird er sich denn aber schon bald genug überwältigt finden durch die unabsehbaren Schaaren von abenteuerlichen Naturen, die ihm gleich furchtbar, d. h. gleich unerklärbar — durch ihre Menge, wie durch ihre Seltsamkeit sein und bleiben werden. Aber auch selbst, wenn diese Arbeit je zu Ende gebracht werden könnte: unter allen Fällen würde sie auf Seiten Dessen, der sie vollführt, keine sehr glückliche Begabung, sondern nur einen ungefälligen Witz beweisen, eine bäurische Weisheit und eine lächerliche Voreiligkeit; ich halte mich daher von allem Derartigen fern. Noch immer vermag ich nicht jener Inschrift des delphischen Tempels: „Erkenne Dich selbst“ eine volle Genüge zu leisten. Nun aber scheint es mir doch lächerlich zu sein, wenn Jemand Das noch nicht weiss, und dennoch der Untersuchung jener fremden und fernabliegenden Dinge obliegen will. Desswegen lasse ich solche Untersuchungen fahren und glaube, was allgemein davon gehalten wird. Nicht sie untersuche ich, wie ich eben schon

sagte, sondern mich selber, ob ich nicht etwa auch ein Ungeheuer bin, mannichfaltiger gestaltet, und in Folge dessen verworrener als eine Chimäre, wilder als ein Typhon, oder ob ich ein zahmeres und einfacheres Wesen darstelle, dem ein Theil sittsamer und göttlicher Natur verliehen worden.

Auf die Behauptung des Socrates, dass er taub für die Sprache der Natur sei, folgte seine begeisterte und sinnige Naturbeschreibung, und in dem Begriffe der Seele löste sich uns das scheinbare Räthsel dieses Widerspruches. In der Seele liegt ein Band zwischen Natur und Menschen; darum gilt die Natur soweit und nur soweit für den Menschen, als sie Seele enthält. — Ganz ähnlich steht hier nun auch die Verwerfung der Mythendeutung durch den Socrates an der Spitze, und ihr folgt dann jene begeisterte Mythendichtung, welche, wenn sie auch nicht die ganzen Mythen selbst erst erfunden haben sollte, doch jedenfalls Nichts ist, als eine Deutung gegebener Mythen im philosophischen Sinne. Auch über diesen Widerspruch hebt uns der Begriff der Seele hinweg. In der Seele liegt ein Band des Menschen, wie mit der unter ihm stehenden Natur, so mit dem über ihm stehenden Ewigen und Göttlichen, das in der Seele ist, aber als ein Höheres als Diese selbst. Darum ist jede Mythendeutung zu tadeln, welche von sich behauptet, dass in ihr der volle Sinn des Mythus ganz und gar und mit begrifflicher Festigkeit aufgehe. Aber nicht zu tadeln ist nach der Ansicht des Plato eine Mythendeutung, die nicht rationalistisch verfährt, sondern auf der Erinnerung an die Anschauung der Ideen beruht, denn dadurch steigt sie in das Wesen der Seele hinab und überzeugt sich hier, dass alles Göttliche immer noch einen Ueberschuss im Verhältniss zu der Seele zurücklässt, der von dieser nicht befasst wird. Grade dieser Ueberschuss nöthigt nun aber auch sogar zu einer Mythendeutung, resp. zu einer Erfindung neuer Mythen. Dieselbe ist nicht zu tadeln, weil sie unerlässlich ist. Man hat die richtige Beobachtung gemacht, dass eine tiefgreifende Verwendung eigentlicher Mythen, im Unterschiede von einem mehr oberflächlichen Gebrauche Derselben, und im Unterschiede von dem Gebrauche blosser Allegorien und poetischer Personificationen von Seiten des Plato nur da eintritt, wo es sich um das Vor und Nach der zeitlichen

Existenz des Menschen handelt. Nur die hierauf bezüglichen Mythen des Plato sind von der Art, dass sie ihren vollen Gehalt, soweit derselbe nothwendig ist, nicht in Begriffe auflösen lassen, und dass man daher von dem Systeme selbst ein Stück verliert, sobald man diese Mythen, wie z. B. den von der vorzeitlichen Ideenschau, aus dem Systeme herauszuschneiden versucht. Immerhin mag dies vom einseitig wissenschaftlichen Standpunkte aus, als eine Gebundenheit des Plato erscheinen; und diese Gebundenheit verschmäht schon der grosse Schüler des Plato, der nüchterne, wasserklare Aristoteles. Aber er verschmäht damit zugleich die tiefsten — sollen wir sagen Ahnungen oder Reste? — eines religiösen Bewusstseins, die in diesen Mythen des Plato enthalten sind. Und die in den Mythen enthalten sind, als eine Macht über den Plato, die selbst da noch auf ihn wirkte, wo er es selbst nicht mehr glaubt und weiss. Dies sind die beiden wichtigsten Einzelnheiten, deren Beleuchtung durch den Phaedrus wir noch einer besonderen Aufmerksamkeit empfehlen wollten. Auch noch einige andere Punkte ähnlicher Art würden wir freilich mit Leichtigkeit hinzuzufügen im Stande sein — für unsere Zwecke mag es indessen auch an dem Angeführten genug sein. Denn auch schon jetzt wird es dem, der auch nur überhaupt unsere Auffassung des Phaedrus billigt, einleuchten müssen, in wie hohem Grade der Phaedrus es verdient als eine geniale Conception und Anticipation des ganzen platonischen Systems bezeichnet zu werden, in wie hohem Grade er es verstanden hat, alle diejenigen Motive anzuregen, aus denen wir später das ganze weitere System sich werden entwickeln sehn. Es genügt, wenn wir zur näheren Bestätigung dieser Ansicht mit dem Phaedrus eine kurze Uebersicht über den eigentlichen Kern des platonischen Systems vergleichen. Dieselbe wird zu zeigen im Stande sein, nicht nur, inwiefern der Phaedrus eben wirklich Alles Dasjenige enthält, was das System entwickelt, sondern auch umgekehrt, inwiefern wirklich das System alles Das und in der Weise entwickelt, was und in welcher Weise der Phaedrus es erwarten liess.

Eine derartige Uebersicht wird davon auszugehen haben, dass der eigentliche Kern des platonischen Systems sich in drei Hauptmassen, die Dialektik, Physik, Ethik, gliedert. Sie muss

aber zugleich anerkennen, wie richtig Diejenigen geurtheilt haben, die diese Dreitheilung zwar κατὰ δύναμιν nicht aber auch κατ' ἐνέργειαν im Plato erblickt haben. Denn durchgehends finden wir die einzelnen, diesen Haupttheilen zugehörigen Untersuchungen sich unter einander verschlingen, und ungleich mehr entspricht es daher auch dem urkundlichen Eindruck der verschiedenen Dialoge, wenn wir uns von den einzelnen, in ihnen behandelten, und früher (p. 17) von uns näher specificirten Fragen zu einer Unterscheidung von vier Hauptmassen leiten lassen, die den Inhalt der zweiten und die Voraussetzung der dritten von uns unterschiedenen Gruppe bilden.

Die erste Hauptmasse concentrirt sich nämlich um den Begriff der Tugend. Sie bewegt sich durchgehends unter der nicht genauer von ihr erörterten Voraussetzung, dass die Tugend ein Gut sei, und sie sucht unter und aus dieser Voraussetzung zu beweisen, dass alle Tugend auf Wissenschaft zu gründen sei.

So reicht sie in naheliegendster Weise der zweiten Hauptmasse die Frage hin, was ist Wissenschaft? Und ebenso einfach lautet die Antwort, die wir auf solche Frage erlangen. Wissenschaft ist Erkenntniss des Seienden, begründet auf die Erinnerung an die vorzeitliche Ideenschau.

Nicht minder genau verknüpft sich mit diesen beiden ersten Massen die dritte; denn indem sie den Begriff des sittlichen Gutes in einer so weiten Fassung bestimmt, dass, streng genommen, Alles in demselben Maasse als ein sittliches Gut erscheint, in welchem es an dem wahrhaftigen Sein Theil hat, greift sie begründend und weiterführend auf die Hauptangelegenheiten der beiden ersten Abtheilungen zurück. Ja, eben damit leitet sie denn auch schon auf die vierte über, welche den Begriff des wahrhaft Seienden oder der Idee nach seinen verschiedenen Seiten zu erörtern hat. Und so schliesst sich nun wieder der Kreis der den Kern des Systems ausmachenden, der die einzelnen Stücke desselben ausarbeitenden Dialoge zu einer wohlgegliederten Einheit ab. Er thut es in eben dem Begriffe der Seele, der ihn eröffnet hat. Denn wie der Phaedrus anhob mit Untersuchungen über den Begriff der Seele, die vor Allem deren Praeexistenz betrafen, so behandelt der Phaedon die Postexistenz derselben, um von hieraus sein Licht

zurückzuwerfen auf die Begriffe des Werdens und der Materie, des Lebens, der Leiblichkeit und der Natur, auf welche alle die Ideenlehre geführt hatte.

Nachdem nun aber hiernach die einzelnen Stücke des Systems für sich, wennschon immer nur unter der stets begleitenden und leitenden Voraussetzung des Ganzen, ausgearbeitet waren, lag es nahe für den Plato, gleichsam ins Volle seiner so befestigten Anschauungen greifend, sich an einer Construction des Universums nach dessen natürlicher und sittlicher Seite hin zu versuchen. Er thut dies nun wirklich in jenen abschliessenden Werken, aus deren Reihe der Timaeus und die Republik als die bedeutendsten und besterhaltenen hervorragen.

Was ist nun aber unter alle diesem, was nicht bereits der Phaedrus angedeutet hätte? und was hätte der Phaedrus angedeutet, was nicht hierin entwickelt würde?

Aber auch nicht blos die Andeutungen zu dem ganzen Inbegriff seines Systems erblicken wir im Phaedrus, sondern dessen Inhalt, wie er repräsentirt wird durch die Begriffe der Liebe und Beredtsamkeit, sowie durch den beide zur Einheit zusammenfassenden Begriff der Seele, bot auch den besten Vorwurf zu mehr populären Compositionen. Denn aus dem Boden des gewöhnlichen attischen Lebens waren jene Begriffe der Freundschaft und Beredtsamkeit ja erwachsen, die Plato mittelst seiner Auffassungen über die Natur und Geschichte der Seele zu seinen Begriffen einer philosophischen Liebe und einer philosophischen ψυχαγωγία vertieft hatte. Warum sollte er also nicht hoffen dürfen, eben diese seine Begriffe mit leichterer Mühe als irgend einen der anderen dem allgemeinen Bewusstsein näher zu bringen? Dies aber ist in unseren Augen grade die Bedeutung des Symposiums — eines Werkes, so reich durchströmt von Poesie und Laune, von mythischen und populären Bestandtheilen, von einer solchen Ueppigkeit und Selbstständigkeit des Mimischen und Dramatischen, und selbst in seinen Fehlern so sehr aus seiner Bestimmung für das gewöhnliche Bewusstsein der damaligen Attischen Welt zu begreifen, dass es fast mehr der Arbeit eines feinen Komikers oder geistvollen Rhetors, als dem Ernste eines philosophischen Drama's ähnlich sieht. Zu seiner Betrachtung gehen wir daher auch jetzt über, wennschon

nur innerhalb der eben hiedurch für unsere besondere Aufgabe gebotenen Schranken.

Das Symposium ist nach Schleiermachers treffendem Ausdrucke dazu bestimmt, das Gebiet der Liebe in seinem vollen Umfange zu verzeichnen. Zu diesem Ende dienen die auf einander folgenden Reden, welche über diesen einen Gegenstand von verschiedenen Standpunkten aus noch vor der des Socrates gehalten werden. Sie entfalten gleichsam den ganzen Horizont, innerhalb dessen von Liebe die Rede sein kann. Was aber davon die eigentliche Meinung des Plato sei, das lernen wir nur erst aus einer sorgsamen Vergleichung jener früheren Reden mit der des Socrates, und beider mit der dem Alcibiades in den Mund gelegten Schilderung des Socrates. Nichts weniger bezeichnet nach Platonischem Sprachgebrauch und Sinn die Liebe als jeden Trieb, den ein Endliches besitzt, jede Anstrengung, die es macht, um durch Ergänzung mit einem andern zu einer gewissen Verewigung, d. h. zu einer Theilnahme am Ewigen zu gelangen. Unter diesen Umständen kann man leicht unterscheiden, was aus den früheren Reden auch Plato sich aneignet, und was nicht. Man bemerkt zugleich, dass auch Plato's Begriff von Liebe vielleicht noch nicht ganz so weit ist, wie der des Socrates. Die erste von Phaedrus gehaltene Rede geht dahin, den Eros als ältesten unter den Göttern zu preisen, der als Solcher auch unter allen Göttern am Meisten die Menschen zur Tugend zu begeistern, und zur Glückseligkeit im Leben wie im Tode zu führen im Stande sei. Nach ihr giebt es keine stärkere Triebfeder zu einem edlen Leben als die Liebe, denn die zwei sichersten Führerinnen des Lebens theilt sie den Liebenden mit, die Schaam bei und vor Begehung unziemlicher Handlungen und den Ehrgeiz zur Vollführung grosser Thaten. In ihrer Begeisterung starb Alcestis für den Gatten, und auch Achill wählte den frühen Tod, um nur den Freund zu rächen. So führt die Liebe zu Thaten, denen selbst die übrigen Götter ihren Beifall nicht versagen.

Einfacher als die Rede des Phaedrus ist die darauffolgende seines Freundes Pausanias. Sie bewegt sich ganz und gar um den Unterschied einer uranischen und einer pandemischen Aphrodite, und in Folge dessen dann auch eines derartigen

doppelten Eros. Je mehr der Eine als hingebend und auf die geistigen Vorzüge bezüglich erhoben wird, desto mehr wird der Eigennutz und die Sinnlichkeit des Andern getadelt.

An diesen Unterschied anknüpfend versucht der Arzt Eryximachus sodann drittens, diesen Unterschied auf dem Gebiete der Medicin und der Gymnastik, der Tonkunst, der Wahrsagekunst, ja überhaupt in allen göttlichen und menschlichen Dingen nachzuweisen, d. h. zu zeigen, wie in allen diesen Beziehungen zweierlei Principien vorhanden seien, von denen das Eine die Ursache aller harmonischen Verbindung ist, das Andere dagegen allerhand Trennungen, Regellosigkeiten und Misstimmungen veranlasst. So ist des Eros Herrschaft also keineswegs allein auf das Herz des Menschen eingeschränkt, sondern breitet sich über alle thierischen Körper, über die Producte der Erde, kurz über die ganze Natur aus. Aber am Meisten zeigt sie ihren ganzen Einfluss nach der Meinung dieses Arztes doch nur in der Medicin. Denn diese erkennt, wie in allen gesunden Theilen des Körpers eine gewisse Harmonie und Ordnung herrscht, während dagegen in den von Krankheit zerrütteten Theilen ganz verschiedene und mit einander streitende Neigungen sich finden. Des Arztes ganze Aufgabe besteht daher auch nur darin, Zuchtlosigkeit in Harmonie zu verwandeln, und an Stelle des bösen Eros den guten einzupflanzen.

Nachdem so vom Standpunkte erfahrungsmässiger Sittlichkeit, mit mythologischen und fachwissenschaftlichen Gründen der Eros erhoben, erfolgen die sich sowol untereinander als gegen alles Frühere characteristisch abhebenden Reden zweier Dichter, des Komikers Aristophanes und des Tragikers Agathon. Es ist oft genug hervorgehoben, wie sehr der „ungezogene Liebling der Grazien“ auch hier wieder er selbst ist, und wie sehr er es auch hier versteht, hinter einem burlesken Humor, dem er im vollsten Maasse die Zügel schiessen lässt, nichtsdestoweniger einen tiefern Ernst durchschimmern zu lassen, wie dies vorzugsweise mit jener vor Uebermuth warnenden und die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter behaupteten Fabel von den Androgynen der Fall ist.

Vielleicht nicht ganz ebenso allgemein ist es auch anerkannt, in einem wie hohen Grade die gleich darauffolgende

Rede des Agathon einen modernen Anstrich hat. Wenigstens wüsste ich wenig andere Stücke des griechischen Alterthums, welche in eben so hohem Grade, wie dieses in modernem Wortsinne als romantisch, sentimental, subjectiv, reflectirt u. s. w. bezeichnet zu werden verdienten. Von Anfang an zeigt sich Dies, wenn er auf einen Fehler aufmerksam macht, den alle seine Vorredner begangen haben sollen. Nicht sowol den Eros selbst, als vielmehr um seinetwillen scheinen sie die Menschen glücklich gepriesen zu haben. Er aber will den Gott selbst schildern, sein Wesen und seine Wirkungen. Eros ist der seligste, schönste, beste, zarteste und auch der jüngste unter den Göttern. Den Seelen von Menschen und Göttern weiss er sich anzuschmiegen, und in ihnen seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Er kann Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit einflössen, denn alle diese Tugenden besitzt er selbst. Er ist gerecht, denn die Liebe beleidigt Niemanden, und wird daher auch von Niemanden beleidigt. Er ist besonnen, denn besonnen sein heisst seine Leidenschaften überwinden, die Liebe aber überwindet alle Leidenschaften; er ist tapfer, denn auch den Tapfersten bezwingt er, endlich er ist weise, denn seine Weisheit ist es, die sich in jeder bildenden und hervorbringenden Kraft des Geistes zeigt. Er erweckt die Dichter, und begeistert überhaupt alle Begeisterten, ja selbst die Götter sind seine Schüler. Er ist es gewesen, der auch ihnen erst die Liebe zum Schönen gegeben und eben dadurch das bis dahin bestehende Regiment der leidigen Nothwendigkeit zu Ende gebracht hat. So hat er den Göttern Frieden gebracht, und mit den Göttern der gesammten Welt. Er schafft Friede unter den Menschen, und Ruhe den tobenden Wellen, er sänftigt brausende Wellen und wiegt in den Schlaf die bekümmerte Seele. So ist Liebe der Zusammenhang des Ganzen, das Band und die Ordnung, die Schönheit und der Friede seiner einzelnen Theile.

Man begreift es leicht, dass eine solche, ebenso zarte wie schwunghafte Rede den allgemeinsten Beifall finden musste. Agathon's Poesie trägt hier noch einmal in engerem Freundeskreise den Preis davon, den sie zwei Tage zuvor auf einer grösseren Schaubühne erstritten hatte. Nur Ein Redner ist noch übrig, und dieser Eine ist zugleich der gefährlichste Rival

unter Allen. Um so gefährlicher ist er, je mehr er der alte εἴρων ist. Darum ringen sich denn auch Anfangs nur ganz allmälig die Töne seiner abfälligen Kritik aus dem allgemeinen Beifallslärm hervor. Wie sollte Socrates auch wohl daran denken, Alles Das verwerfen zu wollen, was seine Vorredner gesagt hatten? Denn ist nicht auch nach seinen Ueberzeugungen der Eros deswegen der Urheber grösster Glückseligkeit, weil er der für den Erwerb der Tugend wichtigste Gott ist. Zählt nicht auch Socrates als grösste Güter die aus der Liebe hervorgehenden Tugenden der Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit? Denkt nicht auch er die Liebe als Band des Ganzen, unterscheidet zweierlei Arten derselben, und setzt unserem gegenwärtigen Elende einen früheren Zustand unbedingter Vollkommenkeit und Seligkeit entgegen? Und doch tritt Socrates allmälig — formell wie materiell, immer mehr in einen unbedingten Gegensatz zu den Frühern. Ihrer schwunghaften Unordnung stellt er strengere Begriffsentwicklung, ihrer panegyrischen Weise den ruhigen Ton kritischer Abschätzung entgegen. Verdient denn auch wirklich die Liebe jenes unbedingte Lob, das die Früheren ihr ertheilt haben? Oder ist sie nicht vielmehr Sehnsucht, die als Solche ein Moment des Mangels in sich trägt, und ihr ganzes Wesen somit in Beziehung zu einem Andern aufgehen lässt? Dieses Andere, das Ziel ihrer Sehnsucht, die Ergänzung ihres Mangels wird daher auch Dasjenige sein, was als das wahrhaft Schöne und Gute, und überhaupt mit allen denjenigen Lobeserhebungen zu bezeichnen ist, welche die Früheren auf den Eros selbst übertragen haben. Freilich etwas Schlechtes und Hässliches ist deswegen die Liebe auch nicht. Sondern sie ist ein in der Mitte zwischen Beiden liegendes, ein μεταξύ, grade so wie auch die richtige Meinung und die Philosophie eine derartige Stellung zwischen unbedingter Unwissenheit und vollkommener Weisheit behauptet. Eros ist des von der Metis erzeugten Poros Sohn mit der Penia, er ist ein Kind, das der aus Weisheit hervorgehende Reichthum — gleichsam ohne seinen Willen, im Schlafe und in der Trunkenheit — zeugte mit der Armuth. Darum ist er denn auch weder ein Gott noch ein Sterblicher. Von beiden Naturen in sich tragend, verdient er ein Dämon zu

heissen, der den Verkehr zwischen Göttlichem und Menschlichem vermittelt. So ist er denn auch der eigentliche Beschützer der Philosophen, die, weil sie sich die Erinnerung an des Menschen vorzeitliche Schicksale wach erhalten, zugleich auch ein Gefühl für den aus der Zeitlichkeit hervorgehenden Mangel haben. Die Liebe also — das ist doch nur der Sinn aller dieser sich leicht deutenden Worte und Bilder — ist das beste und einzige Band, das uns mit der vollen Glückseligkeit eines vorzeitlichen Schauens der Ideenwelt verbindet. Auch sie, und ihr Streben nach Verewigung, ist nur ein unvollkommenes, weil empfunden von einer endlichen Seele. Sie ist nur die Empfindung einer endlichen Seele, aber in solcher besitzt sie doch auch wirklich eine eigentliche Verknüpfung mit dem Ewigen.

Was Socrates soeben als Forderung aufgestellt hat, wird gleich hernach an ihm selbst als erfüllt gezeigt. Alcibiades thut es, der gleich einem andern Dionysos schwärmend und halb berauscht hereinbricht, und bald Gelegenheit nimmt, statt auf den Eros, auf den Socrates jene Lobrede zu halten, die das Wohlgefallen und die Bewunderung aller Zeiten gewesen ist. Sie zeigt uns in der liebenswürdigen, geliebten und selbst der Liebe offenen Persönlichkeit des Socrates, in seiner männlichen Frische und unantastbaren Sittenreinheit, in seiner nach Innen gewandten Richtung gleichsam die Verkörperung des philosophischen Eros, den Eros einer schönen Seele in unschöner und absonderlicher Leibesgestalt. So treibt sie die Lust des Gastmahls auf die höchste Spitze der Ausgelassenheit. Aber dieser Ausgelassenheit, wie es wol zu gehn pflegt, folgt nur zu bald eine allseitige Ermattung. Nur der Eine, der während des Genusses maasshaltig war, bleibt frisch auch während der Ermattung der Andern. Ihm zunächst behaupten sich die beiden Dichter, die er, so lange sie es vermögen, in ein Gespräch verwickelt, welches darauf hinausläuft, dass es desselben Mannes Sache sei, Komödien und Tragödien dichten zu können. Endlich verlieren sich auch die beiden Dichter — der Philosoph aber steht auf und geht davon, um sein gewohntes Tagewerk zu beschicken.

So schliesst das Symposium, nachdem es uns auf die kühnste Höhe idealer Forderungen und Betrachtungen hinge-

wiesen hat, in einer Weise, die uns mitten in's Leben, und scharf auf die Persönlichkeit des wirklichen Socrates hinweist. Sie beweist, wie bitterlicher Ernst es dem Plato mit jenen idealen Forderungen ist, und wie nahe ihm die Folgerungen liegen, die er aus jenen Betrachtungen für das Leben zieht. Sie zeigt uns den Plato auch hier als einen Idealisten, der wirklich an sein Ideal glaubt! Seine ganze Lehre von der Liebe zeigt uns diesen Philosophen als einen ächten Griechen, als einen ächten Sohn jenes Volks, das, hoch begabt vor allen Uebrigen, vor allen Uebrigen auch tiefen und schweren Versuchungen seines sittlichen Lebens ausgesetzt gewesen, und ihnen zum Theil auch wirklich in einer für jedes sittliche und christliche Gefühl betrübenden und verletzenden Weise erlegen ist [1]).

---

1) Sehr treffend ist es mir immer erschienen, wenn Herder in seinen Ideen III. 171. nach einer Beleuchtung der Griechischen Sitten Folgendes bemerkt: „Daher in mehreren Staten die männliche Liebe der Griechen mit jener Nacheiferung, jenem Unterricht, jener Dauer und Aufopferung begleitet war, deren Empfindungen und Folgen wir im Plato beinahe wie den Roman aus einem fremden Planeten lesen.“ Auch Schleiermacher (II. 2. p. 158) erblickt in Plato's „ganzer Ansicht von der Liebe den antimodernen und antichristlichen Pol seiner Denkungsart.“ Daher ein moderner Leser sich Manches, was Plato sagt, gleichsam erst übersetzen muss, indem er es „auf das reinere und naturgemässere Gefühl der Liebe zum andern Geschlechte bezieht.“ (Steinhart IV. 67.) Bei einer solchen Betrachtung drängen sich dann aber auch wirklich die überraschendsten Parallelen auf zu dem, was mittelalterliche Minnesinger und neuere Romantiker von der Liebe sagen. Auf das Verhältniss, in welchem die „platonische Liebe“ zur Attischen Wirklichkeit stand, kommen wir später zurück, sowie auch auf die Beurtheilung, die sie vom christlichen Standpunkte aus gefunden hat, und finden muss. Um diesen Bemerkungen nicht vorzugreifen, zeichnen wir hier aus der neuesten Litteratur nur die Namen von Steinhart (in s. Einleitungen z. Phaedr. u. Symp.) und Michelis (bes. II. p. 5.) aus, von denen Jener vom allgemein sittlichen, dieser vom bestimmt christlichen Standpunkte aus eine vielfach treffende Kritik geübt hat. Im Allgemeinen äussern sich über diese Gruppe der platonischen Gedanken von den Historikern der alten Philosophie: Brucker (hist. crit. phil. I. 726.), dessen seltsames Urtheil ich schon oben (p. 81.) angedeutet habe. Brandis II.1. p. 409—23. Hegel I. p. 175. 181. Zeller II. 384—87, dessen Warnung von einer zu sehr in's Einzelne gehenden Deutung der auf die Liebe bezüglichen Mythen ich mir ganz aneigne. Soweit diese Mythen etwas Sicheres enthalten, deuten sie sich ganz von selbst. Darüber hinaus kann man höchstens Vermuthungen an-

stellen. Butler (lectnres on the bistory of ancient philesopby. 1856. Cambridge. 1. p. 140. p. 295—302). Strümpell II. p. 204. 207 seq. u. A. v. Hensde's Initia sind ganz durchzogen von Erörterungen über die platonische Liche, denen die unkritische, aber mannichfaches Material enthaltende Dissertation von Alb. Jahn, qna tum de cansa et natnra mythorum Platonicorum dispntatur, tum mythus de Amoris ertu expl. u. s. w., Bern 1839, geistesverwandt ist. Dass auch alle Einleitungsschriften zu deu einzelnen Dialogen Hierhergehöriges bringen, bedarf kaum der Erinnerung. Eine nähere Auseinandersetzung mit dieser würde uns hier zu weit führen. Wir beleuchten daher an dieser Stelle die drei in Frage kommenden Dialoge nur noch in Hinsicht auf ihre inhaltliche Verschiedenheit, sowie auf die ihrer dialegischen Form. Diese scheint uns ebenso beachtenswerth als jene irrelevant. Lysis, Symposium und Phaedrus bewegen sich offenbar in demselben Gedankenkreise, und doch gehören sie beziehungsweise der dritten, vierten und fünften unter den von uns der dialogischen Form nach unterschiedenen Klassen an. Allerdings übersehn wir nicht, dass die Anwendungen und Beziehungen, die dem Begriff der Liebe gegeben werden, im Symposium weiter greifen als im Phaedrus, und in diesem wiederum als im Lysis. Im Zusammenhang damit steht dann auch der erweiterte Umfang und die gesteigerte Bedeutung der mythischen Bestandtheile. Aber die Grundzüge der ganzen Auffassung bleiben doch ganz dieselben. Die Freundschaft, von welcher in Lysis die Rede ist, treibt auf die Liebe des Phaedrus wie auf ihre Wurzel, Grundlage, und allgemeinere Gattung zurück, und diese wiederum entfaltet sich noch umfassender, gliedert sich noch reicher im Symposium. Der Lysis stellt mehr das Suchen, der Phaedrus das Finden und das Symposium das Gefundenhaben mit Beziehung auf den vollen und scharfen Begriff der Liebe dar. Die Dialektik, die nur ein Weg zum Ziel ist, weicht daber auch mehr dem Dogmatismus der populären mythischen Darstellung, aber nur in der Darstellung liegt dieser Unterschied und nur a potiori gilt er überhaupt. Und so mögen denn auch sonst kleine Discrepanzen zwischen den drei Dialogen ebensogut verhanden sein, als wie sich gewisse Wiederholungen in ihnen finden. Aber jene treffen den Kern der Sache nicht, und diese waren selbst für den geistvollen Künstler, und selbst bei der grössten Verschiedenheit der ven ihm vorgeführten Personen so gut wie unvermeidlich. Indessen, selbst wenn jene Discrepanzen in dem ganzen und sogar in einem noch grösseren Umfange verhanden wären, als in welchem sie ven neueren Gelehrten vorausgesetzt sind, so würde ich mir daraus doch noch immer nicht jene dialogische Verschiedenheit erklären können. Diese leite ich vielmehr aus dem verschiedenen Grade her, in welchem Plato die Selbstthätigkeit des Lesers einerseits forderte, andererseits durch äussere Hülfsmittel unterstützen wollte. Er fordert sie am meisten und unterstützt sie doch in dieser Art am wenigsten beim Phaedrus. Weniger dagegen fordert er sie beim Lysis und noch weniger beim Symposium. Dies Letztere bot ja schon in seiner Menge verschiedener und von verschiedenem Standpunkt aus gehaltener Reden eine fast zwingende Aufforderung dar, Plato's eigne

Ansicht nicht sowol mit einseitiger Willkür in einer einzelnen derselben zu erblicken, als vielmehr gleichsam als die Summe aus der Ueberlegung ihrer aller hervorgehen zu lassen. Und so konnte denn auch das einfassende Gespräch sehr füglich zu einer Notiz über die nicht unbedingte historische Herkunft der eingefassten Scene benutzt werden, auf welche es dem Plato aller Wahrscheinlichkeit nach deswegen ankam, weil ein antiker Leser — sehr verschieden von der Mehrzahl der Neueren — ursprünglich wol die historische Treue einer derartigen Erzählung voraussetzte, so lange ihm diese nicht durch entgegengesetzte Andeutungen widerlegt wurde. Dies Letztere zu thun, scheint mir nun aber eben die eigentlichste Pointe des Einfassungsgesprächs im Symposium zu sein. Beim Lysis und Phaedrus dagegen durfte und musste diese Frage nach dem geschichtlichen Character zurücktreten, gegen die Rücksicht auf die Hervorrufung und Unterstützung der Selbstthätigkeit. Denn der Sinn des Ganzen wird dort nur hypothetisch, hier aber ganz und gar nicht direct ausgesprochen. Eben jene hypothetische Art, verbunden mit der Gestalt des Ganzen, die doch nur wie das Bruchstück eines höheren Ganzen aussieht, wie das herausgeschnittene Stück einer längeren Unterredung — fordert viel deutlicher zur eigenen Ueberlegung auf, als jene scheinbare Selbstständigkeit, welche dem Phaedrus im Ganzen, und jene scheinbare dogmatische Bestimmtheit, die seinem Schlusse zukömmt.

## Zweite Gruppe.

## Die das System in seinen einzelnen Bestandtheilen ausarbeitenden Dialoge.

### §. 6.

### I. Die Tugendlehre nach dem Meno, Protagoras, Charmides, Laches, Euthyphron und Euthydem.

Rascher als über die erste Gruppe der platonischen Dialoge werden wir über die zweite zu berichten im Stande sein. Denn die Ausarbeitung der einzelnen Bestandtheile des Systems vollzieht sich fortdauernd unter einer so lebendigen Vergegenwärtigung des Ganzen, und die Grundgedanken dieses Letzteren sind von einer so einleuchtenden Einfachheit, dass man es nur mit Erstaunen wahrnehmen kann, wie nichts destoweniger auch in Betreff dieser so manche Verkennung, so manches Auseinandergehn der Meinungen im Laufe der Zeiten hat aufkommen können. Unsere Aufgabe ist es an dieser Stelle nur, jene Grundgedanken in ihrer ganzen Simplicität, in welcher sie dem platonischen System unveräusserlich sind, heraustreten zu lassen, ohne uns dabei bei den Nuancen, Abweichungen und Wiederholungen aufzuhalten, denen jene vielleicht in den einzelnen Dialogen und ihren Verschlingungen, sei es scheinbar, sei es wirklich unterliegen mögen.

Eine Grundtendenz durchzieht die platonische Tugendlehre, und diese ist darauf gerichtet, alle Tugend auf Wissenschaft zu gründen, oder mit andern Worten, den wissenschaftlichen Character als das eigentliche Wesen der Tugend hervorzuheben. Hierin liegt zugleich die Antwort schon gegeben, die Plato auch

auf die beiden der Praxis noch näher liegenden Fragen nach den sogenannten Theilen und nach der Entstehung der Tugend giebt. Allem Wesentlichen nach giebt es nur eine Tugend, ungeachtet der Verschiedenheit des Objects, auf welche sie sich beziehen, sowie der Richtungen, in welchen sie sich bewegen mag. Das ist unmittelbar schon gegeben mit und in dem von Plato behaupteten wissenschaftlichen Character der Tugend. Und was er des Näheren über die Enstehung der Wissenschaft sagt, entscheidet dann auch zugleich über die der Tugend. Alles dies wird von Plato doch aber nur unter der doppelten Voraussetzung deducirt, erstens dass die Tugend ein sittliches Gut sei, und sodann zweitens, dass der Begriff des letzteren in jenem bei der Lehre von der Liebe schon näher auseinandergesetzten Verhältnisse zu den Momenten des Nützlichen und des Angenehmen stehe.

Der Meno unternimmt es, die Frage zu beantworten, ob die Tugend dem Menschen von Natur, oder durch Uebung, oder durch Lehre, oder auf irgend eine andre Weise beiwohnt, mithin also die Enstehung der Tugend aus deren Begriff zu bestimmen. Zu diesem Ende muss also zunächst der Begriff der Tugend selbst festgesetzt werden und eine solche Festsetzung scheint dem Meno nun auch nur ein Kleines zu sein (p. 71. d.). Willst Du erfahren, sagt er, was des Mannes Tugend ist, so besteht sie darin, in den Staatsgeschäften tüchtig zu sein, und das Vermögen zu haben, seinen Freunden Gutes und ohne Furcht vor Wiedervergeltung seinen Feinden Böses zu thun. Der Frauen Tugend beruht dagegen auf der Verwaltung ihres Hauswesens und auf dem Gehorsam gegen den Mann. Und so ist überhaupt jede Tugend, je nach den verschiedenen Personen und Zeiten, Geschäften und Umständen, um welche es sich bei ihr handelt, ein gar sehr Verschiedenes. Daher denn auch Meno nichts für leichter ansieht, als die Frage nach der Tugend zu beantworten. Aber mit einem solchen Bienenschwarm von Tugenden giebt nun doch Socrates seinerseits sich nicht zufrieden. Er wollte den allgemeinen Gattungsbegriff der Tugend, nicht aber die einzelnen Arten derselben angegeben sehn. Da Meno diesen Fehler einigermassen einsieht, so versucht er sich jetzt an der geforderten allgemeinen Bestimmung, d. h. an der

Hervorhebung desjenigen, was bei allen einzelnen Tugenden das ihnen Gemeinsame ist. Dies glaubt er nun aber, auf die Autorität des Gorgias sich berufend, in die Macht des Herschens verlegen zu dürfen. Tugend ist das Vermögen, über Menschen herschen zu können. Aber hier hat Socrates nun leichtes Spiel, eine solche Definition von Tugend zu widerlegen. Denn sollte es nicht auch eine Tugend des Kindes, des Sklaven geben können? und diese kann doch unmöglich in die Macht des Herschens verlegt werden. Meno entschliesst sich also noch einmal, eine neue Definition der Tugend zu versuchen. Indem er aber auch dabei wieder schon die Bezeichnungen heilig, gerecht u.s.w. mitbenutzt, verfällt er nur in den alten Fehler zurück, nicht sowol den einen Begriff der ganzen Gattung, als vielmehr die einzelnen Arten derselben anzugeben. Endlich aber ermannt er sich noch zu der Angabe, die er dies Mal einem Dichter entnommen haben will — Tugend sei der Genuss der schönen Dinge, und das Vermögen sich dieselben verschaffen zu können. Tugend also sei, das Schöne begehrend, im Stande zu sein, es sich zu verschaffen. Auf diese Weise werden also die früheren Angaben des Meno jetzt noch näher bestimmt, und offenbaren dabei zugleich auf das Unverkennbarste ihren hedonistischen Character. War früher mehr an ihnen in wissenschaftlicher Hinsicht ihre Ungeschultheit hervorgetreten, so offenbart sich jetzt noch bestimmter ihre sittliche Schwäche. Und beides will Plato uns, gewiss auch hier, in einer genauen Zusammengehörigkeit unter einander darstellen. Er will uns den Meno nicht grade als einen sittlich verworfenen, wohl aber als einen Solchen erscheinen lassen, den völlige Schwäche im Denken wie im Handeln zu hedonistischen Maximen verführt. Noch einmal lässt er ihn darum auch hier, zum dritten Male, in seinen alten Fehler zurückfallen, indem er die Tugend als das Vermögen beschreibt, das Schöne auf gerechte Weise zu begehren und zu erwerben. Hierdurch wird also wiederum das Ganze der einen Tugend aus einem von ihren mehreren Theilen beschrieben; und auch Meno selbst kann dies nicht in Abrede nehmen. Desswegen wird er denn auch etwas verdriesslich gegen den Socrates, dem er, um ihm etwas anzuheften, ein sophistisches Dilemma vorrückt, welches in der damaligen Zeit vielfach nach Art eines

Räthsels aufgegeben werden mochte, das aber mit der eigentlichen Hauptangelegenheit des Dialogs auf den ersten Anblick nur lose zusammenzuhängen scheint. Dieses Räthsel läugnet nämlich die Möglichkeit, beziehungsweise den Werth des Lernens; sofern nämlich ein Lernen des Bekannten kein eigentliches Lernen zu nennen, das Lernen eines Unbekannten aber unmöglich ist, da ein völlig Unbekanntes weder gesucht, noch auch, wenn es gesucht und gefunden ist, als gefunden erkannt werden kann. Und nur in sofern hängt dasselbe mit der Hauptangelegenheit des Dialogs zusammen, als bereits Meno und mit ihm der Leser herausgefühlt haben mag, dass in gewissem Sinne die Auffassung des Socrates doch immer dahin geht, die Tugend als lehrbar, als Gegenstand des Lernens und Wissens darzustellen. In dieser Beziehung denkt Meno daher auch durch dieses Dilemma dem Socrates einen rechten Stein in den Weg zu legen. Aber Diesem kommt er grade recht damit, er erleichtert damit dem Socrates die Hervorhebung eines Zuges, auf welchen es Diesem selbst gar sehr ankömmt. Auch der platonische Socrates würde nämlich, übereinstimmend mit jenem Sophisma, jedes Lernen für unmöglich halten, falls nicht für Bekanntes sowol wie für Unbekanntes der Mensch in sich selbst schon gewisse Anknüpfungspunkte, Vorkenntnisse, Voraussetzungen, oder wie man dies sonst bezeichnen mag, besässe. Nun aber besitzt der Mensch und zwar jeder auch wirklich schon in sich solche Voraussetzungen, — er bringt sie in das gegenwärtige Leben mit herüber aus einem früheren, und auf diese Praeexistenz des Menschen hinzuweisen, eben dazu lässt sich Socrates durch jenes Dilemma veranlassen. Er thut dies zunächst in einer mythischen Weise, die zu den Grundzügen des im Phaedrus enthaltenen Grundmythus stimmt, nur dass dort die pythagoreischen, hier mehr pindarische Anschauungen die Reminiscenz bestimmen — und sodann zweitens durch thatsächliche Aufzeigung eines im Menschen latent liegenden Wissens, durch Demonstration an einem der den Meno begleitenden Sclaven. In jener ersteren Beziehung beginnt er nämlich damit, auf weise Männer und Frauen, auf Priester und Priesterinnen, die der göttlichen Dinge kundig seien, vor Allem aber auf einen Dichter wie Pindar die Nachricht zurückzuführen, dass des

Menschen Seele unsterblich sei, und dass sie daher eben sowohl nur aus einem Jenseits hervortritt, wenn sie geboren wird, als wie sie in ein solches zurücktritt, wenn sie „stirbt." Beide Male aber überschreitet sie dabei den Fluss Lethe, und dieser Umstand allein erklärt es, dass das zeitliche Leben des Menschen in einem gewissen Umfange der Wiedererinnerung an zuvor erkannte Begriffe, an früher erfahrene Anschauungen ebenso fähig, wie deren zum Zwecke des Lernens bedürftig ist; erklärt die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt, welche eben allein durch derartige Wiedererinnerung zu Stande kommen soll, und erklärt insonderheit auch jenes interessante Experiment, welches an einem in der Mathematik völlig ununterrichteten Sklaven durch Abfragung mathematischer Sätze vollzogen wird. Dieses Experiment hat nämlich nach der wohlerkennbaren Meinung des Plato eben so wenig die Bedeutung eines nur trügerischen Suggestivverfahrens, als wie nach ihm jener Sklave das ihm Abgefragte völlig aus sich selbst zu produciren scheinen soll. Er würde dasselbe aller Wahrscheinlichkeit nach nie allein und aus sich selbst zu finden im Stande gewesen sein. Und doch lockt auch des Lehrers Frage nichts aus ihm heraus, als was in gewisser Weise schon immer in ihm lag. So thut also Plato von zwei verschiedenen Seiten her dar, dass jedes Lernen nur dann, dann aber auch in einer wohlbegreiflichen Weise als möglich erscheine, wenn alles Lernen und Wissen als auf Erinnerung an eine frühere Ideenschau beruhend gedacht werde. Man muss hierin die dialogische Kunst des Plato bewundern, welcher einen Einwand, der nach der Absicht seines Urhebers nur dazu dienen konnte und sollte, den Gang der Unterredung zu beeinträchtigen, statt dessen dazu verwendet, eine der wesentlichsten Voraussetzungen für deren weitere Entwickelung herzurichten.

Denn nachdem dieser Einwand auf solche Weise erledigt ist, wird von Neuem jene vorhin durch Meno gegebene Definition der Tugend wieder vorgenommen. Sie wäre ja vielleicht sonst noch haltbar geblieben, hätte Meno nicht in sie jenen unberechtigten Zusatz eingefügt, der in die Erklärung einen Theil des zu Erklärenden aufnahm. Aus diesem Grunde fühlt Socrates sich daher auch verpflichtet, sie mit Weglassung jenes Zusatzes

noch einmal zu untersuchen. Einer Doppelsinnigkeit aber muss er sie auch so noch beschuldigen. Tugend soll das Vermögen sein, sich das Schöne, was man begehrt, zu verschaffen. Was ist denn nun aber hier unter dem Schönen gemeint? Man kann dasjenige Schöne darunter verstehen, was man im gewöhnlichen Leben so zu nennen pflegt, schöne Dinge oder Güter, wie Gesundheit, Gold und Silber, Ehren und Aemter im Staate — oder auch das unbedingt und an sich Schöne, welches, weil es mit dem an sich Guten zusammen fällt, zugleich auch nicht umhin kann, von unbedingtem Nutzen zu sein. In dieser Hinsicht leidet also diese Definition noch immer an einem erheblichen Gebrechen, und nur dadurch weiss Socrates das Letztere in gewisser Hinsicht wenigstens unschädlich zu machen, dass er den wissenschaftlichen Character der Tugend erweist, gleichviel für welche von den beiden vorhin bezeichneten Auslegungen der Definition man sich entscheiden mag. Wählt man die erstere, nach welcher das Schöne im Sinne der relativen Güter verstanden wird, so ist es klar, dass es der Einsicht bedarf, wann denn nun ein solches nur relatives Gut wirklich für uns ein Gut, schön und nützlich ist, und wann nicht. In diesem Falle gehört also das Moment der Erkenntniss, der Wissenschaft als eins der wesentlichsten in den Begriff der Tugend hinein. Aber nicht minder gilt das Gleiche, wenn wir Tugend als den Erwerb des unbedingt Schönen fassen. Denn da das unbedingt Schöne nie anders als zugleich auch das unbedingt Nützliche sein kann, so befördert, wer nach Tugend strebt, eben damit auch nur seinen eigenen Nutzen, und eben auch nur diesen verkennt, wer nicht die Tugend besitzt. Schlechtigkeit ist hiernach also nur Mangel an richtiger Einsicht, Irrthum und Verkennen des eigenen Interesses, Tugend aber kann nichts anderes, als seinem hauptsächlichsten Wesen nach Erkenntniss, Einsicht, Wissenschaft sein. So weiss Socrates mit ausserordentlichem Geschick seine Meinung von dem wissenschaftlichen Character der Tugend zu behaupten, gleich viel, welcher Auslegung von dem Wesen des Schönen man auch folgen mag. Unmittelbar hat man freilich kein Recht, dem Socrates selbst jene vom Meno veranlasste und aus dem Begriff des Schönen hergeleitete Definition der Tugend zuzueignen, um so einleuchtender wird aber

grade dadurch nur die philosophische Gewandtheit des Socrates, der auch vom fremden Standpunkte aus seine eigene Meinung durchzusetzen weiss.

Tugend ist hiernach also Wissenschaft, kann und muss in gewissem Sinne gelernt werden und beruht wie alles Lernen und Wissen auf Erinnerung an eine vorzeitliche Ideenschau. Und dennoch giebt es keine Tugendlehrer in Griechenland? Wer ein Arzt oder Flötenbläser werden, wer sonst ein gar nicht allzu wichtiges Handwerk u. A. lernen will, der findet seinen Lehrmeister bald genug in Hellas — aber für die Tugend allein sind keine Lehrer bestellt — sollte das lediglich aus Versäumniss oder nicht vielmehr aus einer abweichenden Ansicht über das Wesen und die Entstehung der Tugend hervorgehn? Dieser Einwand erhebt sich noch zuletzt gegen das bisher Vorgetragene. Freilich einige der Sophisten haben sich für Tugendlehrer ausgegeben, aber weder die Meinung Anderer, noch auch die der Unterredner selbst will sie dafür anerkannt wissen. Und ausserdem erweist die Schwierigkeit, ja viellcicht Unmöglichkeit einer lehrbaren Tugend sich auch noch in dem oft beobachteten Umstande, dass es guten und grossen Vätern selten oder nie gelingt, ihre Söhne so gut zu machen, als wie sie selbst sind. Näher angesehn dient indessen doch auch dieser Einwand nur dazu, um den ganz eigenthümlichen Sinn hervorzuheben, in welchem der platonische Socrates vom Lernen und Lehren der Tugend redet. Eben so wenig nämlich wie von Natur die Tugend entsteht, kann sie auch durch die gewöhnliche Art des Einübens und Mittheilens, die gewöhnliche Art des Lehrens, erzeugt werden. Der entscheidende Punkt vielmehr, auf welchen alles dabei ankömmt, ist die durch die Erinnerung vermittelte Zurückbeziehung auf die Ideenwelt. Nur durch diese wird der Einzelne selbst gut und vermag auch Andere gut zu machen. Eben darnach bestimmt sich denn auch zuletzt der Vorzug, der den durch Wissenschaft Guten vor den durch wahre Vorstellung Tugendhaften — oder wie diese letzteren auch genannt werden, vor den θείᾳ μοίρᾳ Guten eingeräumt wird. Denn allerdings das verkennt auch der platonische Socrates nicht, dass es Menschen giebt, denen eben so wenig die Tugend ganz abzusprechen, als die eigentliche Wissenschaft zuzusprechen ist. Sie

haben Tugend aber nur gestützt auf wahre Vorstellung. Ihre Tugend ist daher auch von weniger sicherer, standhaltender und bewusster Art, als die auf Wissenschaft beruhende. Ganz ist sie aber auch ihnen keineswegs abzusprechen. Eine Art von Takt, Zufall oder auch von göttlicher Fügung[1]) macht sie gut, ohne aber dass sie selbst deswegen auch Andere gut zu machen im Stande wären.

Das sind die Hauptgedanken, die dem Meno zu Grunde liegen. Sie begleiten uns auch durch die übrigen in der Ueberschrift dieses „Paragraphen" genannten Dialoge hindurch. Wir dürfen aus diesen daher auch hier in aller Kürze nur dasjenige heraus heben, was in ihnen eine neue und eigenthümliche Modification der bisher betrachteten Ideen zu sein scheint. Unter diesen Modificationen ist keine, die dem eigentlichen Kern der Sache nach entweder als eine nennenswerthe Abweichung von oder auch nur als eine erhebliche Ergänzung zu dem im Meno Gesagten angesehn werden dürfte — dennoch sind einige von ihnen merkwürdig genug, um eine kurze Hervorhebung zu verdienen. Dahin rechne ich es, wenn der Charmides die Besonnenheit anfangs nur in unbestimmterer Weise als Gesundheit der Seele, später aber noch genauer als eine solche Wissenschaft beschreibt, die zugleich ein Bewusstsein über sich in sich selbst trägt. Dahin gehört es eben so, wenn im Laches die Tugend im Allgemeinen als eine Wissenschaft der Güter und Uebel, inson-

---

1) Ueber die *θεία μοῖρα* vgl. Ritter, II. 472. und namentlich Zeller, II. p. 372. 564. 566. vgl. mit den Platonischen Studien p. 109. Nur darin kann ich Zeller nicht beistimmen, dass nach ihm Plato ursprünglich mehr den Gegensatz, später aber und in Folge reiferer Erwägung mehr die Zusammengehörigkeit zwischen der philosophischen und der gewöhnlichen Tugend gelehrt haben soll. Auch in dieser Hinsicht scheint mir vielmehr Plato sich selbst ganz gleich geblieben zu sein, und die etwa vorkommenden Nuancen erklären sich zur Genüge aus den jedesmaligen Absichten der einzelnen Stellen, ohne dass deswegen eine Modification in der Auffassung des Verf. vor sich gegangen zu sein brauchte. Was aber Feuerlein, (Sittenlehre des Alterthums 1857. p. 81.) und Strümpell (Gesch. der praktischen Philos. der Griechen vor Aristot. 1861. p. 182 seq.) unter Anderem auch über die Tugendlehre des Plato beibringen, bedarf das Eine wegen seiner Oberflächlichkeit, das Andere wegen seiner Einmischung völlig fremdartiger Gesichtspunkte in den Plato kaum der Widerlegung.

derheit die Tapferkeit als Wissenschaft der zukünftigen Uebel gefasst, und bei dieser Gelegenheit der Gegensatz des absoluten Gutes und der relativen Güter angedeutet und geltend gemacht wird, dass in der Kenntniss des ersteren auch die der letzteren enthalten sein müsse. Im Euthydem[1]) wird die Weisheit als das einzige Gut, das auch alle anderen Güter, wie die Tugenden u. s. w., erst zu Gütern mache, bezeichnet, zugleich aber auch daran erinnert, dass dies nur von derjenigen Weisheit in vollem Umfange gilt, welche mit dem Können und Erkennen zugleich das Anwenden und Handeln enthält. Der Euthyphron entwickelt die Nothwendigkeit, die Wurzel und Lebensäusserungen der Frömmigkeit aus dem Bereiche unklarer Vorstellungen und trügerischer Eingebungen auf den festen Boden eines begrifflichen Wissens zu erheben, und endlich der Protagoras verwendet eine zwar etwas verwickelte und wegen der sie durchziehenden Ironie nicht selten schwer zu fixirende, eben desswegen aber doch auch, und ebenso durch die überall hervorleuchtende Poesie äusserst anziehende Darstellung dazu, um in dem Wissen die Wesenseinheit von Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit festzusetzen.

Es wird nicht schwer sein, alle diese verschiedenen Ausführungen richtig zu beurtheilen, falls man nur den eigentlichen Kern- und Grundgedanken der platonischen Tugendlehre sicher festhält. Dieser aber liegt in nichts Anderem, als in der Behauptung, dass alle andere Güter an die Tugend zu knüpfen seien, die Tugend selbst sich aber nur dann als ein Gut bewähre, wenn sie als Wissenschaft gefasst und so mittelst der Erinnerung auf die vormals geschauete Ideenwelt zurückbezogen werde. Gegen die Geltendmachung dieses Gedankens hat dem Plato alles Uebrige — wie namentlich auch die Aufzählung und Unterscheidung der einzelnen Tugenden — eine völlig zurücktretende Bedeutung. Um so grössere Bedeutung musste es ihm aber

1) Zum Euthydem ist namentlich auch das zweite Heft von Bonitz's „platonischen Studien“ (Wien 1860) zu vergleichen, die, wie viel oder wenig man auch allen einzelnen Beurtheilungen zustimmen mag, jedenfalls den Ruhm besitzen, in der neueren Litteratur die besten Inhaltsangaben platonischer Dialoge geliefert zu haben.

haben, die Begriffe der Wissenschaft und des sittlichen Guten genau festzustellen, wie dies die Wissenschaftslehre einerseits, die Güterlehre anderseits thut.

## §. 7.

## II. Die Wissenschaftslehre nach dem Theaetet.

Mit Festsetzung des Begriffs der Wissenschaft beschäftigt sich der Theaetet, und zwar thut er dies mittelst eines indirecten Verfahrens, welches mehr noch nachweist, was die Wissenschaft nicht ist, als was sie ist. Es wird gezeigt, dass die Wissenschaft nicht identisch ist mit Wahrnehmung, nicht identisch mit wahrer Vorstellung, nicht identisch endlich auch mit dieser letzteren, sofern zu ihr in irgend einer Bedeutung der λόγος hinzutritt. Aber man würde irren, wenn man den Theaetet deswegen nur für widerlegenden Inhalts hielte. Seine Widerlegung ist so kunstvoll angelegt, dass sie nach Beseitigung der von ihr bekämpften Auffassungen allein diejenige nur übrig lässt, die Plato für die richtige hält. Sie ist es ebenso auch noch in einer anderen Beziehung, sofern sie scheinbar fast nur Darstellung, ungleich weniger offenbar dagegen auch Kritik der zu widerlegenden Richtung ist. Aber eben das ist grade das Classische an ihr, was ihr einen nicht blos geschichtlichen Werth, sondern eine fortdauernde Bedeutung auch gegenüber allen modernen Wiederholungen jener alten Standpunkte giebt. Mit Verwunderung und Genugthuung bemerkt z. B. der Anhänger Lockes, der moderne Sensualist, dass nicht nur einzelne seinen Standpunkt characterisirenden Bilder, wie die von der Wachstafel u. ä. erst durch Platos Darstellung in den Umlauf der Wissenschaft gesetzt sind, sondern er lässt sich auch überhaupt die hier gegebene Schilderung seines Standpunktes — wenigstens den Grundzügen nach — ganz wohl gefallen, so plausibel und consequent, so sehr in Zusammenhang gesetzt mit allen möglichen Autoritäten des Alterthums erblickt er sie hier beim Plato. Aber er ahnt nicht, dass grade hierin Plato seinen grössten Triumph über ihn feiert. Der beste Darsteller der sensualistischen Auffassung, den das Alterthum kennt, ist innerhalb desselben auch ihr entschieden-

ster Gegner gewesen. Wie sehr der Verfasser des Theaetet den Sensualismus zu übersehn, ihm überlegen zu sein glaubt, hat er durch nichts besser bewiesen, als dadurch, dass er selbst ihm noch seine besten Waffen geliehn hat. In all seiner Stärke stellt er uns den Sensualismus dar — überzeugt, dass eine recht vollständige Darstellung desselben genügt, um ihn auch in all seinen Schwächen, in seinen Inconsequenzen und Widersprüchen, mit sich selbst, in seiner Unfähigkeit zur Erklärung der unableugbarsten Thatsachen zu enthüllen.

Es ist hiermit gesagt, welche Methode der Theaetet einhält — er stellt die bekämpften Standpunkte in grosser Objectivität dar, webt dabei aber in seine Darstellung eine Andeutung nach der andern ein, die entweder zu ihrer völligen Beseitigung oder doch wenigstens zu ihrer wesentlichen Einschränkung dienen müssen, und in denen theils ihre Inconsequenz, theils ihre Unzulänglichkeit zur Erklärung mehrerer für sie in Frage kommenden Erscheinungen heraustritt. Hieraus erklärt sich denn auch, wie einerseits die Schwierigkeit, welche der Theaetet dem raschen Verständnisse entgegensetzt, so anderseits sein spannender Reiz für alle Diejenigen, die sich bereits in das Geheimniss des Ganzen zu versetzen gewusst haben. Am aller meisten tritt aber dies beides grade an der ersten, der Bekämpfung des Sensualismus gewidmeten Hauptmasse heraus, die, wie sie auch dem Umfange nach die grösste ist, so in ihrem Inhalte die eigentliche Stärke und die Glanzseite des Dialogs bezeichnet.

Die sensualistische Auffassung des Erkenntnissvorgangs war bereits vor Plato in einer doppelten Form hervorgetreten; in der mechanischen Form der Atomenlehre, und im Anschluss an die mehr als dynamisch zu bezeichnende Physik des Heraklit bei Protagoras. Aber sehr verschiedenen Werth haben diese beiden Formen einer Grundrichtung in den Augen des Plato. In ziemlich barscher Weise, und überhaupt nur mehr im Vorbeigehn gedenkt er der Vertreter[1]) der ersteren, wenn er von ihnen bemerkt, sie wollten nur das Handgreifliche für wahr

1) Die Ausdrücke, die von ihnen gebraucht werden, sind *τις τῶν ἀμυήτων, σκληροὺς καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους, μάλ' εὖ ἄμουσοι* p. 155. e. 156. Mit welchem Rechte die Atomiker hierin erblickt werden, untersuchen wir an einem andern Orte.

halten, allen πράξεις und γενέσεις dagegen, sowie überhaupt allem Unsichtbaren den Antheil an der οὐσία vorenthalten. Ungleich nachsichtiger und entgegenkommender ist er dagegen gegen die zweite Seite gesonnen, die er an den Namen des Protagoras anknüpft. Von diesem zeigt er uns im Theodoros einen Freund, im Theaetet einen Verehrer, und doch werden die Charactere dieser beiden Männer mit sichtlichen Spuren der Anerkennung, beziehungsweise der Zuneigung gezeichnet, Protagoras selbst redet gelegentlich einmal in einer, freilich des komischen Effects nicht entbehrenden προσωποποιΐα, und was mehr als dies ist, nicht nur die protagoreische Ansicht wird zu ihrer Hebung und tieferen Begründung auf die des Heraklit, und diese selbst wieder auf die als übereinstimmend vorausgesetzte Auffassung des Homer, Epicharm,' und aller übrigen älteren Weisen mit Ausnahme des Parmenides zurückgeführt, sondern auch der platonische Socrates selbst giebt sich die grösste Mühe, die gegnerische Ansicht so einleuchtend und zusammenhängend als möglich darzustellen.

I. Wie denkt sich denn nun also nach der platonischen Auseinandersetzung Protagoras den Vorgang der Erkenntniss? Mit Heraklit erklärt er jedes vermeintliche Sein für eine Art des Werdens und der Bewegung, der stets veränderliche und in Veränderung begriffene Mensch gilt ihm für das Maass aller Dinge, und endlich die Wissenschaft wird ihm ganz und gar identisch mit Wahrnehmung. Eine andere Erkenntniss als die der Sinne gesteht er nicht zu — aber wie denkt er sich nun doch überhaupt den Vorgang des Erkennens als solchen? Nach diesen seinen Voraussetzungen, in seinem eigensten Sinne und Interesse wird er nicht umhin können, bei jedem Acte des Erkennens das Zusammentreffen von zwei Strömen der Bewegung anzunehmen, von einem Afficirenden einerseits, und von einem Afficirtwerdenden anderseits, d. i. von einem Objecte, das die Erkenntniss verursacht, und von einem Subjecte, an welchem sie verursacht wird. In ihrer Gemeinschaft mit, in ihrem Verkehr unter einander erzeugen sie eine doppelte, in sich unterschiedene Reihe, der Zahl nach unendlicher Produkte, der wahrgenommenen Gegenstände einerseits, und immer zugleich mit diesen entstehend der Wahrnehmungen anderseits. Auf diese Weise entstehen

zusammen und entsprechen einander die Farbe und das Gesicht, die Stimme und das Gehör u. s. w. Man begreift aus der Unendlichkeit, welche jeder dieser beiden von einander unterschiedenen Bewegungen zukömmt, aus der Verschiedenheit ihrer Richtungen, ihrer Schnelligkeitsgrade u. s. w. leicht die unabsehbare Menge und Mannichfaltigkeit, welche es auf Seiten der Ursachen sowol, als wie der Träger der Wahrnehmung giebt — und doch ist Alles hiernach nur Bewegung, Alles ist eben darum nur relativer Art, und wie damit das Erklärungsprincip der Bewegung, welches Heraklit als das alleinige an die Spitze gestellt hatte, nicht überschritten zu sein scheint, so scheint eben damit auch das protagoreische Princip nur eine neue Bestätigung zu erfahren, welches alle Dinge der Welt in blosse Relativitäten aufzulösen gedenkt.

Auf diese Weise bemüht sich Plato des Protagoras Sache zu führen, besser vielleicht, als er selbst es verstanden hatte. Und doch sind auch dieser Darstellung schon — zwar unter grosser Schonung gegen die Person des Protagoras, der Sache nach aber doch in höchst entscheidender Weise, auf halb versteckte, doch aber auf höchst bedrohliche Art die Instanzen eingewebt, die diese Darstellung zu widerlegen bestimmt sind. Sie bestehen in den befremdlichen Consequenzen, denen diese Auffassung nicht zu entgehn, in den Selbstwidersprüchen, von denen sie sich nicht zu befreien, sowie endlich in den unabläugbarsten Thatsachen, die sie nicht zu erklären vermag.

Unter die erste Kategorie dieser Instanzen gehört vor Allem die aus der protagoreischen Thesis sich ergebende Gleichsetzung aller Wahrnehmungen überhaupt, der des Kranken mit denen des Gesunden, der des Unvernünftigen mit denen des Vernünftigen, der des Schlafenden mit denen des Wachenden, der der Thiere mit denen der Menschen u. s. w. Alle diese Wahrnehmungen haben ganz den gleichen Anspruch darauf für Wissenschaft zu gelten, die einen so gut wie die anderen. Nicht sowol der Mensch, wie doch behauptet war, als vielmehr das Thier scheint darnach auch das Maass aller Dinge zu werden. Oder vielmehr von einem festen Maasse scheint überhaupt nicht mehr die Rede sein zu können. Auf diese für das gewöhnliche Bewusstsein doch offenbar sehr befremdlichen Con-

sequenzen weist der Dialog zu wiederholten Malen hin, aber doch geschieht dies jedes Mal nur in einer leichten andeutungsmässigen Weise, und zwar, wie mich bedünken will, sehr mit Recht, legt Plato keinen stärkern Accent auf diese erste Kategorie. Denn so befremdlich ihr Inhalt auch an und für sich und für das allgemeine Bewusstsein sein mochte, derselbe war doch streng genommen immer nur die Behauptung des Protagoras selbst, mithin nicht irgend etwas, was mit Recht zu deren Widerlegung aufgeführt werden durfte. Dass Protagoras so etwas behauptete, verräth allerdings recht offenbar seinen sophistischen Character, der im Uebrigen nicht selten zurückzutreten scheint; eine erfolgreiche Widerlegung des Protagoras konnte aber doch immer von diesem Punkte her noch nicht erfolgen.

Um so bestimmter ist dies indessen mit der zweiten Kategorie der Fall. Ein innerer Widerspruch liegt schon — dem Angeführten nach — darin, dass noch immer wenigstens nominell und scheinbar von der Aufrechterhaltung eines festen Maasses die Rede ist, wo doch eine Verschiedenheit des Werthes und der Abschätzung schlechthin nicht mehr stattfindet. Ein zweiter liegt sodann darin, dass ungeachtet des allgemeinen, alle und jede Festigkeit, alle und jede Unterschiede in sich auflösenden Flusses der Dinge, der behauptet wird, in der Anwendung dieser Behauptung auf die Erkenntnisstheorie und eben zur Sicherstellung dieser Anwendung, jener vorhin beleuchtete Unterschied einer „machenden und gemachten“ Bewegung gelehrt wird, durch dessen Annahme, so nothwendig einerseits sie auch sein mag, anderseits doch immer mehr Festes und in sich Bestimmtes als vorhanden zugelassen, ja als unerlässlich zur Erklärung des Erkenntnissvorganges gefordert wird, als wie sich mit der ursprünglichen Annahme eines unbedingten und allgemeinen Flusses aller Dinge verträgt. Endlich aber der dritte und wenigstens in practischer und persönlicher Hinsicht auch folgenreichste Widerspruch, der aufgedeckt wird, besteht darin, dass überhaupt noch der Versuch einer Lehre gemacht, und die Prätension einer auf Seiten des Lehrenden vorhandenen Weisheit erhoben wird, von einem Standpunkte aus, der, indem er alle Festigkeit, Bestimmtheit und Verschiedenheit wegräumen will, consequenterweise auch jede Bestimmtheit mittheilbarer Begriffe, jede Verschie-

denheit von Wahr und Falsch, ja, zuletzt sogar seine eigene Unumstösslichkeit läugnen, sich selbst widerlegen muss. Die Ausrede aber, welche hiergegen im Sinne und wie es scheint auch in Erinnerung an Aeusserungen des historischen Protagoras gemacht wird, die Ausrede, dass die Lehre zwar nicht prätendire statt falscher wahre, doch aber — nach Art eines Arztes oder Gärtners — beabsichtige, statt schlechter gute, statt schwacher kräftige, statt unangenehmer angenehme Wahrnehmungen mitzutheilen — diese Ausrede wird wie billig nicht gelten gelassen, denn die hierbei benutzte Analogie trifft nicht zu, die factisch erhobene Prätension eines Lehrers wie Protagoras reicht offenbar noch weiter, vor Allem aber auch sie unterliegt noch ganz und gar dem alten Bedenken, dem man grade durch sie zu entrinnen gedachte. Denn der allgemeine Fluss des Heraklit lässt eben so wenig den Unterschied von schlecht und gut, wie den von wahr und falsch, wio überhaupt irgend einen andern, in sich bestimmt gefestigten zu.

Schon bei der Herbeiziehung dieser beiden ersten Kategorien von Instanzen gegen die protagoreische Thesis bemerkt man insofern eino sehr fein angelegte Kunst der philosophischen Widerlegung, als diese letztere sich fast durchgehends grade aus dem anspinnt, was ursprünglich zu deren Vertheidigung herbeigezogen wird. Diese selbe Feinheit der Kunst, wie wir sie auch früher schon beim Meno angetroffen haben, und wie sie überhaupt vielfach in den platonischen Schriften sich widerholt — bethätigt sich ganz besonders nun auch noch innerhalb der dritten Kategorie der gegen den Protagoras beigebrachten Einwürfe. Die Vertheidigung und Entwicklung der protagoreischen Lehre selbst schafft nach einander eine Reihe von Thatsachen herbei, die zunächst als Argumente für sie auftreten, die bald aber doch durch die ihnen beigefügte, wenn auch oft nur andeutungsweise beigefügte Beleuchtung in das grade Gegentheil sich verwandeln. Deutlich genug und in bestimmt fassbarer Gestalt heben sich unter ihnen das mathematische, logische, ethische, und religiöse Argument heraus. Jedes einzelne von ihnen, sofern es eine Thatsache aufweist, die der Sensualismus von sich aus nicht befriedigend zu erklären vermag, würde schon für sich allein hinreichen, um die Theorie desselben zu stürzen. In

ungleich nachdrücklicherer Weise geschieht dies aber noch dadurch, dass alle diese einzelnen Argumente ausserdem auch noch durch einen letzten entscheidenden Schlag zu einer Einheit und damit gleichsam zu einer Gesammtwirkung zusammengefasst werden. Dieser letzte entscheidende Schlag geschieht durch die Aufzeigung der Seele, „einer Idee," eines Vermögens, oder wie man es sonst noch bezeichnen mag, wenn man es nur bezeichnet als etwas, was im Menschen vorhanden ist, einerseits als durchaus unabhängig von der für sich betrachteten Sinneswahrnehmung und Empfindung, und anderseits als seinen Einfluss erstreckend tief hinein auch in das Zustandekommen der letzteren. So schliesst ein psychologisches Argument die Deduction ab, nachdem eine Reihe anderer ihm vorangegangen war.

Am merkwürdigsten unter diesen und zugleich für das Verständniss am schwierigsten ist dasjenige, was sich als das mathematische bezeichnen lässt. Dasselbe scheint ursprünglich nur zur Unterstützung der protagoreischen Thesis beigebracht zu werden, nur um die Relativität hervorzuheben, der alle Dinge zu unterliegen scheinen, sobald sie nach den Gesichtspunkten der Grössen- und Zahlverhältnisse betrachtet werden. Diese Relativität scheint nämlich doch darin zu liegen, dass dasselbe, was dem Einen gegenüber als ein Grösseres oder Mehreres erscheint, gegenüber einem Anderen das Kleinere und Wenigere ist. Relativität soll sich also auch hier als das innerste und eigentlichste Wesen der Dinge herauszustellen scheinen, wo sie auf den ersten Anblick doch etwas ganz Bestimmtes, Festes und Ansichseiendes sind. Sechs Würfel bleiben doch immer was sie sind. Dennoch bezeichnen wir sie in ganz verschiedener Weise, das eine Mal als mehr, das andere Mal als weniger, je nachdem wir sie mit vier oder zwölf zusammen halten[1]). In dieser Weise etwa scheint der platonische Protagoras hier jene einfache Beobachtung zu Gunsten seiner Relativitätstheorie auslegen zu wollen und zu sollen. Eben diese Beobachtung scheint nun aber der platonische Socrates auf etwas ganz Anderes, gradezu Entgegengesetztes deuten zu wollen.

---

1) Neben diesem sinnreichen Beispiele von den Astragalen steht noch das ganz ähnliche von dem bald grösser, bald kleiner werdenden Menschen p. 154.

Denn liegt es nicht grade hierin schon klar vor, dass wir mit aller rechnenden und messenden Betrachtung uns in Besitz einer Auffassung befinden, die in Abstraction vom unmittelbar gegebenen sinnlichen Eindrucke, im Hinausgehen über denselben verläuft. Eine solche Abstraction, ein solches Hinausgehen kann nun aber der Sensualismus von sich aus nicht begreifen und zulassen. Und wenn dasselbe nichts destoweniger eine offen vorliegende Thatsache ist, so ist diese ohne Weiteres eine Instanz gegen ihn.

Indessen dasjenige, worauf dies mathematische Argument beruht, ist streng genommen selbst nur eine einzelne Seite von einer umfassenderen Instanz, deren übrige Seiten sich zu dem Begriffe eines logischen Arguments zusammenfassen lassen. Denn nach den bedingungsmässigen Voraussetzungen des Sensualismus und seiner Relativitätstheorie kann es eben so wenig irgend welche Abstraction überhaupt als wie insonderheit eine mathematische Abstraction geben. Ohne jede Abstraction von der gegebenen Unmittelbarkeit des sinnlichen Eindruckes sind nun aber auch die Thatsachen der Sprache und des Gedächtnisses, die Thatsache des allgemeinen Begriffes, sowie die aus dieser geschöpfte Möglichkeit einer Lehre und partiellen Vorausbestimmung des Zukünftigen nicht zu erklären. Wer will die Sprache verstehn, wenn er nicht beachtet, wie das Entscheidende und Wichtige in ihr nicht sowol der sinnliche Laut als solcher, als vielmehr das an diesen geknüpfte, und zwar in gewisser Weise doch immer nur willkührlich geknüpfte Geistige, der Sinn und die Bedeutung der Worte ist, deren Zeichen nur die sinnlichen Laute sind [1])? Wer will ferner das Gedächtniss verstehn, mittelst dessen die Wiedererinnerung den sinnlichen Eindruck gewissermassen reproducirt, in einer doch immer unläugbaren, gleich gut wie weit reichenden Unabhängigkeit der Reproduction von dem sinnlichen Eindrucke selbst? Endlich ist aber auch der allgemeine Begriff einer Sache, wie wir ihn uns bilden aus einer Reihe einzelner Erscheinungen und Individuen derselben, noch

1) In einem ähnlichen Verhältnisse wie die Sprache zum Gedanken steht die Schrift zur Sprache. Daher denn auch die Ausrede nicht unbedingt anzuerkennen ist, die Protagoras gegen das von der Schrift wie von der Sprache gegen ihn gebrauchte Argument vorbringt, p. 163. b. c.

etwas ganz Anderes als die zufällige Sammlung in sich unbestimmter Eindrücke[1]). Und doch ihn auch nur in dieser Weise aufzufassen, hat derjenige Standpunkt kein Recht, der in den Dingen selbst nur Relativitäten erblickt, ausser der Wahrnehmung durch die Sinne aber ganz und gar keine andre Art der Erkenntniss annimmt. Für solchen Standpunkt fällt dann aber auch zugleich die Begreiflichkeit jedes Unterrichts, sowie jeder in unserm Erkennen stattfindenden Vorwegnahme eines Zukünftigen weg. Denn wie sollen irgend welche Begriffe durch Lehre mitgetheilt werden können, falls sie in sich selbst schlechterdings nichts Festes sind? und woher ist anders ein Vorausbestimmen möglich, als durch Zugrundelegung eines auf die betreffende Sache bezüglichen Allgemeinbegriffs?

So bedeutsam nun aber auch, in unsern Augen wenigstens, schon diese einzelnen bisher angeführten Argumente[2]) sind, ihre ganze Concentration erhalten sie doch erst durch die Aufzeigung von dem Vorhandensein der „Seele", wie der Dialog p. 184 b. diese mit jener anziehenden Naivität und Einfalt bringt, die in der Regel bei einem Denker die Merkmale einer recht originalen, nicht bereits durch häufigen, sei es eigenen, sei es fremden Gebrauch abgenutzten Gedankenbestimmung sind. Jene Beschreibung der Seele, wie sie hier gegeben wird, trägt noch viel von dem Reiz an sich, den eine eben erst zur begrifflichen Klarheit durchgearbeitete, in sich aber höchst folgenreiche Vorstellung für den geschichtlichen Beobachter zu haben pflegt.

Es giebt *μία τις ἰδέα*, d. h. wie wir hier am liebsten noch erst übersetzen möchten, eine einheitliche Gestalt in uns, *εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν*, in welche alle unsre Wahrnehmungen zusammen laufen, welche Ordnung und Verknüpfung in diese hineinbringt, damit sie nicht regellos und unvermittelt neben einander liegen in unseren Sinnen, wie die trojanischen Helden im hölzernen Rosse. Auf das Eigenthümliche derselben weist uns schon der Sprachgebrauch hin, sofern dieser das Ohr und

1) Die Verwerfung dieser sensualistischen Ansicht vom Wesen des Begriffs ist bereits auf das Bedeutsamste vorbereitet durch dasjenige, was von p. 146 b. an über Begriffsbestimmung verhandelt worden ist.

2) Auf den Inhalt der vorhin als ethisch und theologisch bezeichneten Argumente komme ich gleich nachher wieder zurück.

Auge nicht als die eigentlichen Subjecte, sondern nur als die vom Subject d. i. also von der Seele benutzten Werkzeuge der Wahrnehmung bezeichnet. Ihre Function tritt aber auch ganz evident hervor, sowol an demjenigen, was den einen Sinn vom andern unterscheidet, als auch an dem, was allen einzelnen Sinnen gemein ist, als auch endlich an dem, was über diese alle noch hinausreicht, wie die Bezeichnungen des Seins, der Identität und Verschiedenheit, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit, Vielheit und bestimmten Zahl[1]), des Schönen und Hässlichen, des Guten und des Uebeln. Keine dieser drei Kategorien fällt unter die Competenz eines einzelnen Sinnes, und in Folge dessen auch überhaupt nicht unter die des Sinnes. Damit ist dann aber auch nicht bloss anerkannt, dass es Erkenntnisse giebt, die jenseits der Sinneswahrnehmung als solcher liegen, sondern diese für sich betrachtet geht auch ganz und gar verlustig der Wahrheit. Denn die Wahrheit folgt dem Begriff des Seins, dieses war ja aber eben die für sich gelassene Wahrnehmung für untheilhaft erklärt worden.

Hiermit ist die Polemik gegen die sensualistische Identification von Wissenschaft und Wahrnehmung vollendet. Es sind damit zugleich aber auch schon die Punkte bezeichnet, durch welche der Fortgang zu einer weiteren Untersuchung über den Begriff der Wissenschaft sich vermittelt. Unter dem — vielleicht mit Absicht etwas vielumfassend gewählten — Namen der δόξα lässt sich das Gesammtgebiet jener der Seele eigenthümlich und im Unterschied von blosser Wahrnehmung zukommenden Thätigkeit begreifen, die zuletzt angedeutet worden war. Eben daraus ergiebt sich dann auch die weitere Frage ganz von selbst. Wenn Wissenschaft nicht Wahrnehmung ist, ist sie nicht dann vielleicht identisch mit Vorstellung?

Ehe wir indessen hierauf näher eingehn, wird es zweckmässig sein, zuvor drei persönliche Characterbilder uns zu vergegenwärtigen, welche Plato mit grosser Kunst, wenn auch zum Theil nur episodenartig, parabasenähnlich, seiner rein sachlichen Deduction einzuweben gewusst hat. Das erste von ihnen zeigt

---

1) An diese schliessen sich auch die Gegensätze des Graden und Ungraden, sowie die Zeitunterschiede u. A. an.

uns die Fliessenden, d. h. jene abenteuerlichen Anhänger des Herakleitos, die um Ephesos und überhaupt in Jonien wohnen, und an sich selbst den allgemeinen Fluss und die unbedingte Relativität ihrer Lehre darstellen sollten. Jede Möglichkeit einer festen Bezeichnung und vernünftigen Verständigung über die Dinge sollte bei ihnen, die Rasenden gleichen, weggefallen sein. Weder in ihren Worten noch in ihren Reden sollte irgend etwas Festes vorhanden sein — und durch ihre Erwähnung soll daher auch nur gezeigt werden, wie sehr die heraklitisch-protagoreische Lehre von der einen Seite her dazu beitrage, aller Wissenschaft den Untergang zu bereiten[1]). Dass von der grade entgegengesetzten Seite her die Eleaten, diese *τοῦ ὅλου στασιῶται*, dasselbe bewirkten, soll sodann das zweite Characterbild darthun, welches den *Μέλισσοι* und *Παρμενίδαι* gewidmet ist. Nach ihrer Lehre ist das All in unaufhörlicher Ruhe und entbehrt jedes Platzes, in welchem es sich bewegen könnte. Auch diese Ansicht hält Plato ohne Frage für einen grundstürzenden Irrthum, ihre Vertreter behandelt er indessen offenbar mit ungleich grösserer Hochachtung als wie die Herakliteer, und ihre ausdrücklich als schwierig bezeichnete Widerlegung wird daher auch auf eine andere Gelegenheit verschoben. Diesen beiden Bildern geht nun aber noch ein drittes voran, den Gegensatz darstellend zwischen dem der Philosophie und der Betrachtung der göttlichen und himmlischen Dinge gewidmeten Leben einerseits und dem Leben des in der Praxis umgetriebenen Rhetors und Politikers anderseits. Hier wird uns nämlich der Philosoph als ein Solcher geschildert, der aller Mühe und Noth, aller Unruhe und Ungerechtigkeit des gewöhnlichen Lebens und seiner hergebrachten Praxis entronnen ist, welcher aber diesen seinen Frieden durch nichts Geringeres erkauft hat, als wie durch die Unkenntniss aller derjenigen Dinge, auf welche sein Gegenbild, der erfahrene Weltmann sich brüstet. Nur sein Leib wohnt in der

1) Wem diese Schilderung irgendwie als übertriebene Caricatur und desswegen als unglaublich erscheinen sollte, der ist auf die schlagende Parallele aus der Geschichte der Neuesten Philosophie zu verweisen, auf welche bereits Trendelenburg aufmerksam gemacht hat: Die logische Frage in Hegels System. Leipzig 1843. p. 56.

Stadt, während sein Geist alles Hiesige verachtet, und sich zur Betrachtung von Erd' und Himmel, zur Erforschung der unveränderlichen Natur aller Dinge emporgeschwungen hat. Da kann es dann freilich nicht ausbleiben, dass er nach dem gewöhnlichen Maassstabe weder zu tadeln und zu verläumden, noch glücklich zu preisen weiss. Denn er kümmert sich nicht um das, was ein Anderer an Schlechtigkeit und Uebel, oder auch was er etwa an vergänglichen Gütern besitzt. Hört er einen Tyrannen preisen, so ist es ihm nicht anders, als schildere man die Glückseligkeit eines Schweinehirten; hört er den Stolz, mit welchem man sich seiner hohen Abkunft und seines alten Geschlechts rühmt, und die Freude, welche man über den Besitz grosser Ländereien hat, so erscheint ihm dies Alles als die grösste Kleinigkeitskrämerei, weil er an Raum und Zeit noch einen ganz anderen Maassstab als die Uebrigen zu legen gewohnt ist. Freilich wird er seinerseits sich lächerlich machen durch Ungeschicktheit, wenn er einmal vor Gericht erscheinen muss, oder etwas dem Aehnliches zu vollbringen hat. Aber nicht minder lächerlich wird sich auch der Nichtphilosoph machen, sobald man ihn von dem Geringeren zum Grösseren heraufziehn will, von der Ungerechtigkeit der Individuen zur Untersuchung über das Wesen der Ungerechtigkeit, von der Frage, ob ein König, der viel Gold besitze, glückselig sei, zu der allgemeinern Untersuchung über menschliche Glückseligkeit und Unseligkeit überhaupt. So finden wir dann also an dieser Stelle nicht allein die Glückseligkeit in engster Abhängigkeit von der philosophischen Thätigkeit gestellt, sondern diese selbst in ziemlich nachdrücklicher Weise von jeder anderen practischen Thätigkeit unterschieden. Ja, während es in den bisher berücksichtigten Worten mehr nur erst der Unterschied der untergeordneten Stufe zur höheren sein mag, tritt dagegen in anderen noch eine viel stärkere Spannung ein, eine Spannung des Gegensatzes zwischen dem Gebotenen und Beseligenden der beschaulichen Vernunfterkenntniss einerseits, und dem Verwerflichen, Schlechten und Schädlichen der im Sinnlichen und Wirklichen verkehrenden Handlung andererseits. Wird doch auch gradezu gefordert, dass der Philosoph von hier dorthin so schnell als möglich „fliehen" solle, weil ja den hiesigen Ort und die sterbliche Natur das Böse ebenso

wenig je ganz verlassen, als sich bei den Göttern irgend einmal festsetzen kann. Nichtsdestoweniger darf man sich doch auch hierin nicht die Richtung des Plato als eine gar zu übertriebene denken. Denn wenn jenes „Fliehen“ nach seiner Auffassung nichts Anderes ist, als „dem Gotte nach Vermögen ähnlich,“ d. h. „mit Erkenntniss gerecht und heilig“ zu werden, wenn es nach ihm keinen anderen Weg giebt, um dem Paradeigma der Glückseligkeit, dem θεῖον, dem Göttlichen näher, um dem Paradeigma der Unseligkeit, dem Ungöttlichen, ἄθεον ferner zu treten, als dass man in allem Ernste und nicht bloss dem Scheine nach die Tugend verfolgt und die Schlechtigkeit flieht, weil jede Handlung uns bald dem Einen, bald dem Andern näher bringt, weil jede Tüchtigkeit und Untüchtigkeit, jede Weisheit oder Unwissenheit von dem Verhältniss zu dieser Erkenntniss abhängt, weil endlich jedem Ungerechten die wahre, gerechte und unentrinnbare Strafe betrifft, so sehen wir, wie grade auch der Hinblick auf dieses doppelte Paradeigma des sittlichen Lebens diesem selbst wieder eine positive Bedeutung verleiht. Daher denn auch die ganze Bedeutung dieser Schilderung[1]) nicht sowol darauf zu gehn scheint, eine völlige Abkehr von der practischen Wirklichkeit, und von dem Gebrauch der Sinne zu predigen, als vielmehr darauf beschränkt werden muss, dass sie die Verwerflichkeit desjenigen Standpunkts zeigen will, der allein in den Gränzen der Sinnlichkeit sich bewegen will. Immerhin mögen hier und da die Worte des Plato hierüber hinaus noch etwas weiter reichen, ein verständiger Leser wird sie doch, gestützt auf die ganze Analogie des Platonischen Gedankensystems, auf ihr richtiges Maass zurückzuführen wissen. Es kommt dem Plato darauf an, zu zeigen, wie jeder theoretischen Mei-

1) Prantl (Gesch. der Logik p. 59—84.), der überhaupt einen berben und zum grossen Theil ungerechten Tadel gegen die alten Philosophen bereit hält, hat mit demselben auch den Plato, seinen Theaetet und namentlich auch die in dieser Schilderung hervortretende Seite seiner Gedanken überschüttet. Er bezeichnet letztere als „salbungsreich“ „ungehörig“ u. s. w. Es wäre vielleicht nicht unverdienstlich, wenn auch gewiss unerquicklich, Prantl's Kritik im Einzelnen zu beleuchten, etwa in der Weise, wie Brandis dies in Betreff des Aristoteles gethan hat. Uns verbietet der Raum hier eine genauere Auseinandersetzung mit Prantl's Auffassungen über und Angriffen auf Plato.

nung[1]) — zumal wenn diese das Wesen der Wissenschaft selbst betrifft, mit Nothwendigkeit auch ein bestimmtes practisches Verhalten, jedem sachlichen ein persönliches entspricht. Deswegen zeigt er uns nicht blos das herakliteische, das protagoreische, das eleatische Princip, sondern zugleich auch die Herakliteer selbst, die Eleaten, den Protagoras, und weil vielleicht die bedenklichen practischen Consequenzen aus der Lehre des Letzteren an diesem selbst noch nicht so einleuchtend zu machen waren[2]), so fügt er der durchgehends mit einer gewissen Reser-

1) Hierüber finden sich treffliche Ausführungen bei Schleiermacher (II. 1.), der unter Anderm p. 120 sagt: „Daher auch zeitig gezeigt wird und Niemanden verwundern sollte, wie dieses hierher kommt, welchen Einfluss die geprüfte Lehre auch auf die Ideen des Guten und Schönen und ihre Behandlung haben muss, dass für den Anhänger derselben auch die Erkenntniss selbst sich nur auf die Lust zurückbeziehen kann, und dass, sowie der, welcher nur die Lust sucht, auf eine dem innern Gefühl selbst widersprechende Zerstörung jeder Gemeinschaft hinarbeite, so auch, wer statt des Wissens sich mit den sinnlichen Eindrücken begnügt, keine Gemeinschaft finden könne, weder der Menschen unter einander, noch der Menschen mit den Göttern, sondern in den engen Grenzen seines persönlichen Bewusstseins eingeschlossen und abgesondert bleibe.“

2) Aehnliche Motive mögen den Plato auch bestimmt haben, äusserlich einen so gar geringen Accent auf dasjenige zu legen, was ich vorhin als Plato's ethisches und theologisches Argument gegen den Sensualismus bezeichnet habe. Der Sache nach vertraut er indessen diesen gewiss nicht weniger, als den früher erwähnten. Das Beste, wozu sich der Sensualismus in theologischer Hinsicht zu erheben vermag, ist ein Non liquet in Betreff der Götter. Jedenfalls kommt den Göttern kein substantieller Vorzug vor den Menschen zu, so wenig wie unter diesen dem Weisen und Sachverständigen vor den Thoren und Laien, dem Guten vor den Bösen sowie den Menschen überhaupt vor den Thieren. Schon hiernach muss es einleuchten, wie unvereinbar mit den Voraussetzungen des Sensualismus alle Grundlagen des sittlichen Lebens sind. Dies erhellt dann aber auch noch aus dem von Plato durchgehnds behaupteten Zusammenhang zwischen wahrer Erkenntniss und sittlicher Handlung. Der consequente Sensualismus kennt ferner keine eigentlichen Allgemeinbegriffe und im Zusammenhange damit auch keine wirklich zuverlässige Erwägung eines Zukünftigen. Hiermit ist dann aber auch von neuem jede Richtung auf den Zweck, jede Erziehung und Gesetzgebung entweder für unmöglich, oder für unnöthig oder auch für unberechtigt erklärt. Alles dies und auch noch einiges Andere ähnlicher Art deutet auch schon der Theaetet an, die genauere Ausführung bleibt indessen anderen ethischen Dialogen wie dem Protagoras, Gorgias, Philebus überlassen.

vation behandelten Zeichnung des Protagoras jenes Bild des vollendeten Weltmannes bei, der mit protagoreischen Voraussetzungen ganzen Ernst macht, selbst wo dieser sich oft nur in heilsame Inconsequenzen verliert. Sehr passend steht diese ganze Episode daher auch schon innerhalb des ersten Hauptabschnittes des Theaetet, wiewohl sie nach anderen Seiten hin angesehn, auch als der ideale Höhepunkt für das ganze Gespräch betrachtet werden darf. Wie Sinneswahrnehmung und Ideenschau die beiden Pole der Erkenntnissscale sind, so bezeichnet die philosophische und die routinirt practische Lebensweise den äussersten Gegensatz, der in Betreff der Lebensweisen stattfindet. Alles Erkennen bewegt sich zwischen jenen, alles Handeln zwischen diesen beiden Gränzen. Wie wenig nun aber Plato desswegen gesonnen ist, der Sinneswahrnehmung alle und jede Bedeutung für das Zustandekommen der Erkenntniss abzusprechen, das muss dem, der noch überhaupt einen Beweis hierfür fordert, und der denselben auch nicht einmal in einzelnen schon diesem ersten Abschnitt des Theaetet eingestreuten Andeutungen[1]) erblicken will, jedenfalls doch der ganze weitere Ver-

1) Die wichtigste unter diesen, die auch mehr als einmal gemacht wird (namentlich p. 179 c.), geht dahin, dass, so wenig man der Wahrnehmung als solcher Antheil an der Wahrheit zuerkennen kann, eben so wenig sie an sich des Irrthums zu bezüchtigen ist. Der Sinn als solcher täuscht nicht. Täuschung kann erst dann eintreten, wenn an die Wahrnehmung sich ein Urtheil anschliesst. Unterhalb des Gegensatzes von Wahr und Falsch liegt also noch ganz und gar die Sphäre des Sinnes, und innerhalb dieses gedacht, ist er auch nach Plato's Dafürhalten gewiss ebenso unentbehrlich, wie unverwerflich. Vgl. Bonitz platon. Studien I. p. 48. not. 43. mit Michelis I. p. 164. Anm. Uebrigens sei es gestattet, hier noch eine Bemerkung über die drei Sätze zu machen, die p. 155 a. als unumstösslich hingestellt werden. In meinen Augen haben sie jener häufig angewandten Kunst des Plato gemäss eine doppelte und zwar entgegengesetzte Bestimmung. Zunächst scheinen sie die Behauptung des Gegners zu stützen, in der That aber widerlegen sie dieselbe. Nach dem Protagoras soll der zwischen diesen an sich so einleuchtenden Sätzen eintretende Widerstreit (αὐτὰ αὑτοῖς μάχεται), der sich ergiebt, sobald man sie mit jenen beiden Beispielen vergleicht, sich nur dadurch lösen, dass man die gewöhnliche Voraussetzung aufgiebt, als seien die Dinge selbst an und für sich etwas. Nach Plato aber müssen diese Grundsätze vereinigt mit jenen Beispielen darauf hinführen, dass unsere Betrachtung der Dinge sich oft ändern darf und muss, ohne dass jene selbst sich geändert

lauf desselben, alles dasjenige darthun, was wir jetzt noch über den platonischen Begriff der „Vorstellung" beizubringen haben.

II. Unter Vorstellung nämlich (δόξα) versteht Plato nach dem Bisherigen ganz allgemein jede denkende Thätigkeit der Seele, welche als solche nicht unmittelbar mit der Sinneswahrnehmung zusammenfällt. Es entsteht daher aus dem Voraufgegangenen die Frage, ob Wissenschaft vielleicht identisch mit Vorstellung ist. Zur Entscheidung dieser Frage muss zunächst das Wesen der Vorstellung in sich bestimmt, und sodann deren Identität mit dem Begriff der Wissenschaft geprüft werden.

Vorstellung ist nicht Wahrnehmung. Das ist der erste feste Punkt, von welchem ausgegangen wird. Denn Vorstellung sollte ja eben bedingungsmässig dasjenige Vermögen der Seele sein, was über die Sinneswahrnehmung hinausgeht. Die Vorstellung entsteht und vergeht. Sollte hierin vielleicht eine Erklärung für das Wesen der Wissenschaft gefunden werden können? Unmöglich. Denn entstehende Vorstellung nennen wir nicht schon Wissen, sondern Lernen, und vergehende Vorstellung nennen wir nicht mehr Wissenschaft, sondern Vergessen. Also von einer andern Seite her muss der Versuch gemacht werden, in das Wesen der Vorstellung einzudringen. Dies geschieht indem daran erinnert wird, dass man mehrerlei Arten der Vorstellung zu unterscheiden pflegt. Es giebt wahre und falsche Vorstellungen. Sollte die Wissenschaft vielleicht eins von beiden sein können? Es leuchtet leicht ein, dass die Wissenschaft nicht falsche Vorstellung sein kann. Denn unter Wissenschaft pflegen wir uns doch immer nicht sowol einen Irrthum, etwas Falsches vorzustellen, als die Erkenntniss eines Seienden, eine wahre Erkenntniss. Dennoch verweilt die Untersuchung länger bei dem Begriffe einer falschen Vorstellung offenbar in der Absicht, um an ihr auch ihr Gegentheil, das Wesen der wahren Vorstellung klar zu machen. Wie indirekt ist auch hierin doch das Verfahren des Plato! Um die Identität von Wissenschaft und Vorstellung zu prüfen, fragt er, was Vorstellung ist. Um zu bestimmen, was Vorstellung ist, fragt er, was falsche Vorstellung ist.

---

hätten, mithin auf eine gewisse Unabhängigkeit jener von diesen. Hiernach befriedigt mich weder Bonitz (p. 44.) noch Michelis (p. 164.) Auffassung.

Die Vermuthung liegt nahe, dass das Wesen der falschen Vorstellung auf einer Verwechslung beruhn möge. Frägt man nun aber, worauf sich denn wohl diejenige Verwechslung bezieht, die einer falschen Vorstellung zu Grunde liegen soll, so stösst man in Beantwortung dieser Frage auf nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Die für sich betrachtete Wahrnehmung ist von vornherein als ein solches Gebiet anzusehn, auf welchem die Möglichkeit einer Verwechslung zur Erklärung der falschen Vorstellung überhaupt nicht gesucht werden darf, und zwar nicht allein deswegen, weil auch die falsche Vorstellung ja, sofern sie nur überhaupt Vorstellung bleibt, bedingungsmässig ausserhalb des Gebiets der blossen Wahrnehmung liegt, sondern zugleich auch desswegen, weil, wie schon vorhin bemerkt, innerhalb dieser Sphäre keine Möglichkeit des Irrthums gegeben ist — der Sinn als solcher täuscht nicht. Eben so wenig führt es nun aber auch zum Ziele, wenn man zur Erklärung der falschen Vorstellung sich entweder ganz allein auf die Seite der Vorstellungsthätigkeit oder auch auf die des Vorstellungsobjectes bezieht. Was man in seiner Vorstellung kennt, wird man eben so wenig mit einem Andern verwechseln, was man gleichfalls kennt, als mit etwas, was man überhaupt nicht kennt. Denn wie könnte man doch auch einen Begriff, den man hat, verwechseln, sei es mit einem andern, den man gleichfalls hat, oder auch mit einem, den man überhaupt nicht hat. Und eben so wenig kann auch ein an sich nicht Seiendes, ein Nichts, vorgestellt, und durch Verwechslung falsch vorgestellt werden, wenigstens wenn es erlaubt ist, die Vorstellung nach Analogie der Wahrnehmung zu denken. Denn allerdings ein überhaupt nicht Seiendes kann auch nicht gesehn, gehört u. s. w. werden. Und doch giebt es offenbar eine Thatsache des Irrthums, der falschen Vorstellung, der Verwechslung. Ein Blick auf die gewöhnlichste Erfahrung genügt, um uns dies einsehn zu lassen. Wie also erklärt sich dasselbe? In sorgsamster Weise geht der Dialog einzelnen recht aus dem gewöhnlichen Leben herausgegriffenen Beispielen nach, um die in Frage stehende Erscheinung zu beobachten. Er constatirt in dieser Beziehung vor Allem drei Fälle, in denen sich eine Möglichkeit des Irrthums herausstellen soll:

1) Wenn man von zwei Dingen, die man kennt, nur eins wahrnimmt;

2) Wenn man von zwei Dingen eins kennt, nicht aber dies, sondern ein anderes wahrnimmt, das man nicht kennt;

3) Wenn man zwei Dinge zugleich kennt und wahrnimmt.

Ueberlegt man nun aber, was in diesen drei Fällen das ihnen allen Gemeinsame ist, so wird man auf das Zusammensein einer Wahrnehmung und eines Begriffs, auf die Aufeinanderbeziehung dieser zwei Seiten geführt. Und dass grade hier das Terrain liegen müsse, auf welchem die Möglichkeit einer Verwechslung liege, das indicirt noch bestimmter die Vergleichung jener drei Fälle mit anderen, in welchen nie ein Irrthum, eine Verwechslung stattfindet. So wird allmälig das Resultat herbeigeführt, dass eine Verwechslung immer nur dadurch denkbar sei, dass man in unrichtiger Weise einen in uns befindlichen Begriff auf einen von aussen an uns herantretenden Sinneseindruck bezieht, etwa wie man gelegentlich einmal von zwei Schuhen jeden auf den falschen Fuss zieht. Falsche Vorstellung ist hiernach also unrichtige Verknüpfung von Begriff und Sinneseindruck, von Wahrnehmung und Wissenschaft, und Vorstellung überhaupt demnach eine derartige Verknüpfung. So überrascht uns also Plato hier plötzlich mit einer eigenen Definition von Vorstellung, wo wir zunächst nichts als Abweisung falscher Definitionen zu besitzen glaubten. Das indirecte Verfahren, das anfangs als ein so weit aussehendes erschien, ist schliesslich früher am Ziele, als man erwarten durfte. Aber das entspricht auch eben so recht der aus der sokratischen Hebammenkunst hervorgewachsenen Dialektik des Plato. Indem diese den Irrthum sich selbst vernichten lässt, springt unmittelbar aus dessen Trümmern die Wahrheit — wie das Kind aus dem Mutterleibe hervorgeht, sobald nur seine Zeit da ist, und eine sorgsame Behandlung alle Hindernisse weggeräumt hat, die dem natürlichen Verlauf im Wege stehen. Vorstellung ist σύναψις der αἴσθησις mit der ἐπιστήμη.

Wie dem ersten Hauptabschnitte des Theaetet drei characteristische Lebensbilder eingefügt waren, so sind es diesem zweiten drei denkwürdige Gleichnisse, deren gemeinsame Tendenz dahin geht, uns das eigenthümliche Wesen der Vorstellungs-

thätigkeit und der Seele als ihres Sitzes von mehr denn einer Seite her zu beleuchten. Zunächst wird uns da nämlich das Vorstellen der Seele beschrieben als ein Selbstgespräch der Letzteren, in welchem diese überlegt und mit sich selbst discutirt, bejaht und verneint, bis sie sich für irgend eine der von ihr selbst vorgebrachten Meinungen entscheidet, und in derselben fest wird. Während nun in diesem ersten Bilde die Seelenthätigkeit vorwiegend von Seiten ihrer freien Entscheidung zum Urtheile, ihrer Unabhängigkeit von dem äusseren Sinneseindrucke, und an und für sich schon im unmittelbaren Besitze der zur Erkenntniss nöthigen Voraussetzungen geschildert wird, dient das zweite, die Seele mit einer Wachstafel zusammenstellende Bild dazu, nicht nur die Thatsache des Gedächtnisses und der Wiedererinnerung, sondern auch abgesehen von diesen beiden noch die Beziehung der Vorstellung auf den äusseren Sinneseindruck, die verschiedene Intensität und Reinheit des Letzteren, sowie deren Abhängigkeit von dem wahrgenommenen Gegenstande zu veranschaulichen. Indessen auch diese Vergleichung, so gut wie die erste, zeigt sehr offenbar eine Seite, nach welcher sie hinkt. Während nämlich die erste allzusehr die relative Selbstständigkeit der Vorstellung, als wäre sie eine Thätigkeit, die durchaus und ausschliesslich im Innern verläuft, betont, setzt diese zweite dagegen ihre Abhängigkeit gegenüber einem von aussen kommenden, vielleicht nur in ein allzugrelles Licht. Insonderheit wird in diesem Bilde als solchem auch das nicht klar, wie es denn nur der der Tafel gleichgesetzten Seele möglich sein soll, einen einmal zurückgetretenen Eindruck selbstständig wieder hervorzurufen, und eine doch noch überhaupt in ihrem Besitz befindliche Vorstellung nicht auch im gegenwärtigen Bewusstsein zu haben. Grade auf diese bedeutsamen Seiten an dem Leben und Erkennen der Seele weist nun aber das dritte, kindlich sinnreiche Bild vom Taubenschlage hin, innerhalb dessen ein Mann verschiedene Arten von Vögeln besitzen kann, ohne jeden einzelnen desswegen auch in der Hand zu halten. Diesem Bilde ist es zugleich auch noch deutlicher als irgend einem der anderen beiden eingeprägt, wie falsche Vorstellung möglich ist, und wie ihr Wesen eben darin besteht, einen im Innern befindlichen Begriff auf einem ihm

nicht zugehörigen und von aussen kommenden Eindruck zu beziehen.

III. Wenn schon in dem Bisherigen die Ueberzeugung gewonnen ist, dass selbst Vorstellung, wahre Vorstellung nicht identisch mit Wissenschaft sein könne, sofern jene doch immer nur der Weg von der Wahrnehmung her, und zu dieser hin sei, so ist damit eigentlich schon von vornherein auch diejenige Ansicht zurückgewiesen, welche die Wissenschaft fasst als einen nur äusserlich noch zur Wahrnehmung hinzutretenden Factor. Dennoch unterlässt Plato es nicht, auch diese Auffassung noch einer sorgsamen Prüfung zu unterziehen, wobei ihn möglicherweise wie wir später noch prüfen werden die Rücksicht auf bestimmte einzelne, in der damaligen Zeit ausgebildete Lehren von dem Wesen der Wissenschaft leiten mochten, jedenfalls aber auch die rein sachliche Absicht, seiner Darstellung und Kritik eine so grosse Vollständigkeit zu geben, als nur irgend möglich. Er benennt jenen in Frage kommenden Factor mit der grade durch ihre Vieldeutigkeit hierzu geeigneten Bezeichnung λόγος, und zeigt nun, dass, in welchem Sinne man auch diesen λόγος fassen möge, sein Hinzutreten zur blossen Vorstellung doch in keiner Weise geeignet sei, diese in Wissenschaft umzusetzen.

Unter λόγος kann man nämlich entweder Verdeutlichung durch Rede, oder Zurückführung auf die einfachsten Grundbestandtheile, oder endlich auch Angabe des eigenthümlichen Merkmals verstehn, und demgemäss das Hinzutreten je eines dieser drei Stücke als dasjenige ansehn, was uns aus dem Gebiete der Vorstellung in das der Wissenschaft überzuführen vermag. Und nun müsste man auch wirklich den Plato weder aus seinen anderweitigen Schriften kennen, noch auch nur die durch diesen Dialog überall hindurch zerstreueten Andeutungen beachten, wenn man noch daran zweifeln wollte, dass der λόγος in jeder der angeführten drei Auslegungen eine wesentliche und wichtige Seite an der Wissenschaft bezeichne. Wie oft setzt Plato es nicht auseinander, dass wie einerseits alle Redekunst nur auf wissenschaftlicher Erkenntniss der Begriffe sich erbauen könne und solle, so anderseits jede derartige Erkenntniss, wie allein die Möglichkeit so auch gewiss den lebendigen Trieb in sich besitze, Andere zu belehren, und in dem Verkehr der Wechsel-

rede nicht nur zu überreden, sondern auch zu überzeugen. Grade darin sollte ja auch der vornehmlichste Vorzug bestehn, den die Wissenschaft vor der wahren Vorstellung, und die auf jene gebauete Tugend vor der gewöhnlichen habe, dass jene beiden, aus dem Grunde der Sache heraus schöpfend, zu lehren, und sich selbst Andern mitzutheilen im Stande wären. Eben desswegen dürfen daher auch die Grundbestandtheile der wissenschaftlichen Erkenntniss nicht unzugänglich sein; da nur aus ihnen heraus die Lehre sich erzeugen kann, und ohne ihre Einsicht auch die der abgeleiteten Zusammensetzungen nicht denkbar ist. Nach platonischen Voraussetzungen kann dann nun aber auch weiter die bis auf dem Grund zurückgehnde Erkenntniss eines Einzelnen nicht bei diesem Einzelnen stehn bleiben. Vielmehr ist es nach Plato ebenso möglich wie nöthig, von der gründlichen Erkenntniss je eines Dinges auf die aller übrigen überzugehn, und es stellt sich somit also hier für den, der in wahrhaft wissenschaftlicher Weise auf den Grund der Dinge zurückzugehn vermag, ein einheitliches, lückenlos unter sich zusammenhängendes System aller Erkenntnisse dar. Innerhalb eines solchen Systems stellt sich nun aber die Bedeutung des eigenthümlichen Merkmals, als desjenigen, was das Einzelne aus dem Zusammenhange des Allgemeinen heraushebt, auf das allerevidenteste heraus. Keines dieser drei Stücke kann und darf daher auch der Wissenschaft fehlen, ihr muss die Verdeutlichung durch die Rede, die Einsicht in die Grundbestandtheile und endlich auch die Angabe des eigenthümlichen Merkmals zu Gebote stehen.

Dennoch soll hiermit in keiner Weise die Richtigkeit derjenigen Behauptung anerkannt werden, welche das Wesen der Wissenschaft auf eine mittelst des λόγος ergänzte Vorstellung zurückführt. Denn in welchem Sinne man immer auch diesen λόγος verstehn mag, gegen jeden erheben sich beträchtliche Einwände: gegen den ersten, dass dann ja nur bei den Stummen nicht richtige Vorstellung und Wissenschaft identisch wären; gegen den zweiten, dass zwar ohne die Grundbestandtheile auch das Ganze nicht zu erkennen ist, die Erkenntniss des Ganzen deswegen aber doch noch keineswegs zusammenfällt mit der der einzelnen, aus ihrem organischen Zusammenhang gerissenen

Bestandtheile, und endlich gegen den dritten, dass damit der Wissenschaft gar nichts zuerkannt wird, was nicht auch schon der Vorstellung zukäme; da ja auch diese schon offenbar nicht ohne die Auffassung des eigenthümlichen Merkmals zu Stande kommen würde. Gegen alle insgesammt erhebt sich dann noch der gemeinsame Einwurf, dass keine dieser Auffassungen erörtert werden kann, ohne fortdauernden und bedeutsamen Gebrauch der auf das Wissen bezüglichen Ausdrücke und Bezeichnungen — ein stillschweigender Fingerzeig, dass nicht von Seiten der Vorstellung aus in das Wesen der Wissenschaft eingedrungen und diese etwa nur als eine Vervollständigung jener begriffen werden kann, sondern dass vielmehr umgekehrt schon immer die Einsicht in das Wesen der Wissenschaft vorausgesetzt wird, wo von Vorstellung die Rede ist. Hiernach also ist Wissenschaft ebensowenig Vorstellung mit hinzutretendem λόγος, als wie sie Vorstellung an sich oder Wahrnehmung ist.

So endigt also dor Theaetetos scheinbar ganz resultatlos — aber wie wenig er wirklich aller und jeder Resultate entbehrt, das glauben wir nicht einfacher darthun zu können, als durch einen zusammenfassenden Rückblick auf das Ganze der bisherigen Entwicklung. Diese Entwicklung giebt uns das Bild einer Erkenntnissscala, einer Erkenntnisstheorie, die weder nach Seiten ihrer Vollständigkeit, noch nach Seiton ihrer Genauigkeit im Gesammtgebiet der alten Philosophie ihres gleichen hat, die die bewusste oder unbewusste Voraussetzung fast aller späteren Logiker geblieben ist, und deren ernstlichste Ueberlegung auch jetzt noch von jedem gefordert werden darf, der über das Problem menschlicher Sinnes- und Verstandeserkenntniss sein Votum abgeben will.

Auf der unterston Stufe der Scala der Erkenntnisstheorie stehen die unmittelbaren Veränderungen des Körpers, welche als solche und für sich betrachtet, es noch gar nicht bis zu einem unterscheidenden Bewusstsein bringen. So stellen sie dann allen Ernstes innerhalb ihres Gebicts jenen unbedingten, unaufhörlichen, allgemeinen und unfassbaren Fluss des Werdens dar, welchen Heraklit als das Grundschema aller Dinge gelehrt hatte. Dieses Gebiet ist nun aber auch dasjenige, was das menschliche Leben noch mit der Existenz der Thiere und Pflanzen gemein

hat. Auf dieses Niveau erniedrigt mithin derjenige den Menschen, der die Empfindung für den ausschliesslichen Inbegriff seiner Erkenntniss, für den höchsten Maassstab aller Wahrheit erklärt. Es ist ein Niveau, auf welchem die unbedingteste Relativität herscht, auf dem es ein Festes und Allgemeines noch gar nicht giebt, und auf dem auch jede Möglichkeit der gegenseitigen Verständigung fehlt. Der einzelne Mensch ist hier atomistisch gebannt in den Kreis seiner Empfindungen, wie dieselben ihm grade kommen und gehen; ja, streng genommen darf auch nicht einmal er selbst als eine feste Einheit, als ein bleibender Träger für dieses Ab- und Zuströmen genommen werden, da er selbst in jeder Beziehung auch nur ein nicht zu fixirender Durchgangspunkt ist.

Dagegen schon in der Wahrnehmung, wie dieselbe fast unmerklich mit der unmittelbaren Sinnesempfindung durchflochten ist, durchbrechen wir zum ersten Mal die Schranken der Sinnlichkeit. Auf ihrem Boden stehen wir schon, sobald wir irgend einen einzelnen Eindruck auch nur als solchen fixiren, als etwas Seiendes erkennen, und in seiner von anderen verschiedenen Eigenthümlichkeit erfassen. Damit stehen wir schon ohne Weiteres nicht mehr auf dem blossen Gebiete der Sinnlichkeit, sondern auf dem der in diese mit bedingendem Einfluss hinübergreifenden Seelenthätigkeit. Und kraft dieser letzteren erheben wir uns nun auch immer mehr in die höheren und selbstständigeren Sphären des Erkennens — indem unser Gedächtniss einen Eindruck bewahrt, auch über die erste unmittelbare Gegenwart desselben hinaus, indem unsere Erinnerung sogar vermag, das von dem Gedächtniss Bewahrte mit relativer Selbstständigkeit zu reproduciren, indem unsere logische und mathematische Abstraction von dem unmittelbar Gegebenen der veränderlichen Wahrnehmungsobjecte absieht, um dieselben nach Formen, Beziehungen und Verhältnissen zu beurtheilen, die als solche nicht schon in jenen liegen, indem wir auf Grundlage solcher Abstraction allgemeine Begriffe bilden, nach denen nicht nur die Möglichkeit der Belehrung und der durch sie vermittelten sittlichen Förderung, sondern auch überhaupt die einer gewissen Vorausbestimmung der Zukunft sich ergiebt, ohne welche letztere weder Erziehung noch Gesetzgebung, weder Staat noch Unter-

richt denkbar wären. So erhebt sich also schon diese Stufe der Vorstellung weit über die der Empfindung, indem das zum Bewusstseinkommen der letzteren zugleich nur möglich wird durch den übergreifenden Einfluss der ersteren.

Dennoch erkennen wir bald, dass auch diese Stufe noch keineswegs die höchste, noch nicht die Wissenschaft selbst ist. Sie ist der Weg zur Wissenschaft, noch nicht diese selbst. Dies ergiebt sich auch vor Allem schon daraus, dass erst diese Stufe es ist, die uns so recht vor die Alternative von Irrthum und Wahrheit stellt. Der Sinn als solcher täuscht noch nicht, wohl aber giebt es falsche Vorstellung. Und zwar ist falsche Vorstellung ihrem eigentlichsten Wesen nach unrichtige Beziehung eines Sinneseindrucks auf einen in uns liegenden Begriff. In diesen Begriffen als solchen werden wir daher auch die Wissenschaft zu suchen haben, und es frägt sich daher auch nur, in welchem Verhältniss steht diese so gefasste Wissenschaft, der Complex der ein für alle Mal in unserem Geiste liegenden Begriffe zur Vorstellung. Nicht als eine blosse äusserliche Ergänzung zur Vorstellung kann jene Wissenschaft auftreten, in Betreff ihrer muss es nicht auch noch wieder Irrthum und Verwechslung, sondern nur ein einfaches Haben oder Nichthaben, Zurück- oder Hervortreten geben können. Ihre Bewährung müssen diese Begriffe daher auch nicht anders als in sich selbst tragen. Eben deswegen müssen sie auch von einfacher, mithin auch unwandelbarer und unvergänglicher, von ewiger Art sein. In ihnen müssen die Grundbestandtheile aller Dinge erkannt, an ihnen das eigenthümliche Merkmal jeder einzelnen unter denselben erfasst werden können. Auf sie muss jede wahrhaft gründliche Rede zurückgeführt, durch sie aber auch wirklich zu einer wahrhaften Belehrung für Andere gestaltet werden können. Kurzum: Wissenschaft ist nach Plato Ideenerkenntniss — wie sie im vollkommensten Maasse die unmittelbare Schau der Praeexistenz gewährt hat, wie sie einigermassen mittelst der Erinnerung an jene, aber auch noch dem gegenwärtigen Leben eignet.

Das ist das Resultat, bei welchem der Theaetet stehn bleibt [1].

1) Auch in Betreff des **Theaetetos** freuen wir uns, auf **Bonitz** plato-

## §. 8.

## III. Die Güterlehre nach dem Gorgias und Philebus.

Der Darstellung seiner Güterlehre hat Plato zwei Dialoge gewidmet, den einen, der mehr populär gehalten ist, und vornemlich das Hervorgehn der Güterlehre aus der Tugendlehre ins Licht setzt, den andern, streng dialektischen, der auf ihren Zusammenhang mit der Ideenlehre hinweist; beide aus verschiedenen Gründen zu Plato's einflussreichsten Werken zu zählen.

Der Gorgias zerfällt nach den drei Gängen, welche Socrates hintereinander mit dem Gorgias, Polos und Kallikles macht, in drei grosse Massen (I. 448 d. II. 461 b. III. 481 b. — Ende), von denen jede eine relative Selbstständigkeit und gemäss dem Character desjenigen, an welchen sie zunächst gerichtet ist, eine eigenthümliche Färbung besitzt, die aber dessen ungeachtet Ein grosses Gewebe ausmachen, wie sich aus dem Verfolg unserer Darstellung leicht ergeben wird.

---

nische Studien I. Wien 1858, verweisen zu können. Nur die dort zuletzt (p. 78) aufgestellte Meinung, nach welcher man kein Recht haben soll zu sagen, dass in und durch die Negation der Kritik auch eine positive Erklärung über das Wesen des Wissens im platonischen Sinne gegeben sei, — vermag ich nicht für richtig zu halten. Uebrigens aber macht diese Arbeit von Bonitz ältere Monographien einigermassen überflüssig, wie namentlich die für ihre Zeit sorgsam gearbeitete von Rigler (Bonner Schulprogramm 1832) de Platonis Theaeteto, und zumal die weitläuftigen Prolegomena in Theaetet. von Burger, Leyden 1843. Die Darstellungen von Susemihl und Steinhart unterzieht sie einer genauen Kritik; aus denen von Brandis, Ritter und Zeller bestätigt sie aber das Meiste, und auch Michelis hebt nur mit Unrecht den Vorzug seiner Erörterung vor allen voraufgegangenen mit solchem Nachdruck hervor. —

Es sei hier gestattet, jetzt auch darauf noch hinzuweisen, dass von Belegstellen der oben (p. 67. Anmerk. 1.) von uns bezeichneten Art der Theaetet eine ganz besonders grosse Anzahl liefert. Dahin gehört vornehmlich die Hervorhebung der zu Abschweifungen Raum lassenden Musse als eines Eigenthümlichen der philosophischen Erörterung (p. 172 c. vergl. mit Schleiermacher II. 1. p. 341.); ferner die wiederholten Aeusserungen darüber, unter welchen Bedingungen ein Satz im Dialoge als widerlegt angesehn werden dürfte (cf. Schleierm. p. 126. p. 340.), die Beschreibung des Gedächtnisses, des Selbstgesprächs der Seele, der socratischen Maeeutik, die Winke über das Aufzeichnen mündlicher Unterredungen u. ä. (p. 143 a. cf. Schleierm. p. 334. Anm. zu 131. 13.

Der erste Abschnitt richtet sich gegen die vom Gorgias vorgebrachte Definition der Rhetorik. Nachdem Gorgias nämlich in unbestimmterer Weise von der Rhetorik behauptet hatte, dass sie sich auf die besten und grössten Angelegenheiten der Menschen (*τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα* p. 451 d.) beziehe, wird er erst durch die Entgegnung des Socrates, dass grade darüber, was das „Beste" (*ἄριστον*), d. i. das „grösste Gut" (*μέγιστον ἀγαθόν*) des Menschen sei, die verschiedenartigsten Meinungen herschten, wovon man sich schon durch die bei den Symposien gesungenen Skolien überzeugen könne, sowie durch die weiteren Ausführungen desselben — dass der Arzt die Gesundheit, der Pädotribe die Stärke und Schönheit des Leibes, der Chrematist das Geld und den Reichthum für das grösste Gut zu halten pflege, dazu veranlasst, seine eigne Ansicht bestimmter auszudrücken. So bezeichnet er denn jetzt die Rhetorik als „die Meisterin der Ueberredung" (*πειθοῦς δημιουργός*) und eben damit das Ueberreden als „das in Wahrheit grösste Gut, das zugleich die Ursache der eigenen Freiheit und der Herschaft über die Mitbürger sei." Schon dieser Anfang des Gorgias zeigt uns, wie ungenau in ihrer Fassung, und wie unzulänglich ihrem Inhalte nach manche Aeusserungen über das höchste Gut gewesen sein müssen, welche in der socratischen Zeit gäng und gäbe gewesen zu sein scheinen. Ausserdem finden wir hier Freiheit und Macht wiederum als Kennzeichen des höchsten Gutes, welche sich Socrates selbst im Lysis als solche wenigstens gefallen liess. Aber gegen diese unzulängliche und ungenaue Aeusserung des Gorgias richtet Socrates nun seine Polemik. Er entzieht dem Gorgias die erste Stütze, welche er für die Prätensionen seiner Kunst zu besitzen glaubt, indem er nachweist, dass das Gerechte nicht, wie Gorgias behauptet, der Gegenstand der Rhetorik sein könne. Denn da Gorgias einerseits zugiebt, dass die völlig kunstgerechte Ausübung der Rhetorik die Möglichkeit eines Misbrauches, d. i. einer ungerechten Anwendung keineswegs ausschliesst, und anderseits sich die socratische Voraussetzung gefallen lässt, dass Niemand das Gerechte „gelernt haben könne," der ungerecht handle, so folgt daraus, dass auch die Rhetorik die Gerechtigkeit nicht „gelernt haben" könne. So verwirft Plato hier das Verfahren der Rhetorik, weil

es die Gerechtigkeit „nicht gelernt“ habe, d. h. mit anderen Worten, weil es die Gerechtigkeit ohne Rücksicht auf die ideale und auf dem Wissen beruhende Einheit aller Tugend behandelt. Daher schliesst sich an diesen ersten Angriff gegen die Rhetorik der zweite aufs engste an, in welchem Plato die Begriffe des „Lehrens“ und „Ueberredens“, sowie der durch diese hervorgebrachten „Wissenschaft“ und „Meinung“ (*πίστις*) unterscheidet, und nachweist, dass in dem Ersteren wohl auch das Letztere, nicht aber umgekehrt, enthalten sei. Denn da Gorgias für die Rhetorik natürlich nur ein Ueberreden, mithin als Resultat auch nur eine Meinung in Anspruch nehmen kann, so ergiebt sich daraus, dass die gepriesene Thätigkeit der Rhetorik nur eine niedrigere im Gegensatze zu der methodischen Lehre der Wissenschaft sei. Wenn die Rhetorik aber weder die Gerechtigkeit zum Gegenstande hat, noch auch eine streng wissenschaftliche Lehre ist, so ist es undenkbar, dass in ihr „das grösste Gut“ des Menschen enthalten sei.

Da in dem Bisherigen die Polemik des Plato mehr negativer Art war, so wird sie erst durch dasjenige völlig abgeschlossen, was Plato als das wirkliche Ziel, worauf es die gewöhnliche Rhetorik abgesehn habe, bezeichnet. Denn gegenüber dem für Gorgias in die Schranken tretenden Polos und somit den zweiten Theil des Gespräches eröffnend, wiederholt und verschärft er nicht allein das, was wenigstens in milderer Form schon in dem Obigen liegt, dass die Rhetorik gar keine Kunst oder Wissenschaft, sondern nur eine blinde, und des Grundes nicht bewusste Empirie und Routine sei (*στοχασαμένη ὥςτε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν.* im Gegensatz zur *γνοῦσα*), zu deren Ausübung nichts Anderes, als eine Seele erfordert werde, die „einen guten Treffer, Keckheit und natürliche Fähigkeit habe, mit den Menschen zu verkehren“, sondern er subsumirt sie auch gradezu unter den allgemeinen Begriff der Schmeichelkunst, weil sie nicht dem Besten (*βέλτιστον*), sondern dem *ἥδιστον* nachjage, und die „Bewirkung eines Wohlgefallens und einer Lust“ bezwecke. Damit greift Plato also wiederum nicht sowol den Hedonismus selbst als einen von hedonistischer Gesinnung ergriffenen Factor des griechischen Lebens an; von allen jenen Bestrebungen, welche er unter dem Namen der Schmeichelei zusam-

menfasst, und als „Schattenbild“ der auf das Wohlverhalten (εὐεξία) Leibes und der Seelen gerichteten „wahrhaften Behandlungsweise“ (θεράπεια) entgegensetzt, greift er zunächst die Rhetorik an, weil diese mit den grössten Ansprüchen auf Ehre und Ansehen, mit den süssesten Versprechungen von Macht und Freiheit, und unter dem gefährlichen Vorgeben auftrat, dem Guten nachzujagen, die Gerechtigkeit zu behandeln, nicht allein die grössten, sondern auch die „besten“ Angelegenheiten des Menschen zu befassen. Die vorzüglichste Waffe, welche er gegen dieselbe gebraucht, ist die in seiner Dialektik wurzelnde Unterscheidung der Meinung und der Wissenschaft, mit welcher er den das sittliche Leben beherschenden Gegensatz des Besten und des Angenehmsten dadurch in Parallele zu setzen vermag, dass beide Gegensätze auf den allgemeinsten Gegensatz des Werdens und des Seins zurückgehen. Aber wenn Plato auf diese Weise eine Kunst angreift, die, wie die Rhetorik — vor Allem in der Person des Gorgias — der höchsten Achtung geniesst, so muss er seine Motive dazu gründlich auseinandersetzen, und eben an diese Achtung der Rhetorik lässt Plato nun durch den Polos erinnern, welcher von den Rhetoren, wie von den Tyrannen behauptet, dass sie „viel im Staate vermöchten.“ Da Plato dies aber — wenigstens unter der Voraussetzung, dass man unter „Viel vermögen“ ein Gut zu verstehen habe — bestreitet, so wird er darauf geführt, die Begriffe des Gutes, des Uebels und des Dazwischenliegenden (μεταξύ), sowie den mit ihnen zusammenhängenden Unterschied des „Wollens“ und des „Mögens“ zu entwickeln. Der Mensch „will“ nämlich nicht immer dasjenige, was er grade thut, aber immer dasjenige, weswegen er es thut, d. i. das Gute, das Nützliche. So ist die Weisheit, der Reichthum, die Gesundheit ein Gut, weil wir um ihretwillen das Andre thun, und weil sie uns nützlich sind. Dagegen das ihnen Entgegengesetzte ist ein Uebel, und wir wollen es nicht, weil es uns schadet. Aber zwischen diesen beiden Extremen liegt noch eine grosse Anzahl von Handlungen und Gegenständen, die bald am Guten, bald am Uebel Theil nehmen, denen wir uns nur um des Guten willen zuwenden, wenn wir uns ihnen zuwenden. Der Art ist das Gehen und Sitzen, der Stein und das Holz u. s. w.; der Art sind auch viele von denjenigen Hand-

lungen, um derentwillen man Rhetoren und Tyrannen beneidet, wie z. B. das Tödten oder Verbannen Anderer. Da diesen nun — namentlich den Rhetoren, die zugestandener Maassen weder „Geist“ noch „Kunst“, sondern nur eine „Schmeichelei“ besitzen, die Erkenntniss dessen, was gut und nützlich ist, abgeht, und da sie demnach nicht, was sie wollen, sondern was sie „mögen“ thun, so kann es nicht ausbleiben, dass sie zuweilen thun, was sie nicht wollen, was ihnen schadet. Wenn man mithin — so schliesst Plato seine Argumentation — unter „grossem Vermögen“ ein Gut versteht, so vermögen Rhetoren und Tyrannen nicht viel. — Diese Erörterungen enthalten somit die allgemeinsten Kategorien der platonischen Güterlehre, und bezeichnen „in dem Geist und in der Kunst“ diejenige Thätigkeit der menschlichen Seele, welche, weil sie auf die höchste jener Kategorien gerichtet ist, zwischen den zur mittleren gehörigen die richtige Wahl zu treffen, und vor den Gegenständen der dritten Kategorie zu bewahren vermag. Aber diese Erörterungen sind fast ganz formal gehalten, indem wir darüber, welchen Inhalt die Begriffe des Guten und des Uebels haben, nichts mehr erfahren, als dass in jenem der des Nützlichen, in diesem der des Schädlichen eingeschlossen liegt; ja, selbst die ganze gegen Rhetoren und Tyrannen gerichtete Argumentation gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung nämlich, dass „das Vielvermögen“ ein Gut sei.

Diese Voraussetzung muss jetzt erledigt, es muss der Maasstab gefunden werden, nach welchem wir jene drei Prädicate sowol im practischen Leben, als in der Theorie der Wissenschaft auszutheilen haben. Polos glaubt freilich anfänglich, eines solchen Maasstabes entbehren zu können, er erklärt das „Vielvermögen“ unbedingt für etwas Gutes, selbst wenn es mit Ungerechtigkeit verbunden ist, während Plato dasselbe offenbar nur für ein Mittleres hält, da er den Tyrannen nicht beneidet, wenn derselbe auf gerechte Weise tödtet und verbannt, und da er ihn sogar bemitleidet, so bald dies auf ungerechte Weise geschieht. Aber auch Polos selbst wird bald genöthigt, die Nothwendigkeit eines solchen Maasstabes einzusehen (p. 470 b. *τίνα ὅρον ὁρίζει*), da ihm die Möglichkeit einer Bestrafung beweist, dass das Tödten und Verbannen, was er doch als vorzüglichste Bethätigungen jenes Vermögens ansieht, bald einen Nutzen, bald einen

Schaden nach sich ziehen, zum Guten oder zum Uebel ausschlagen kann. Und so bezeichnet dann Plato seinerseits die Gerechtigkeit als diesen Maasstab. Schon p. 469 b. erklärt er, dass zwar nicht das Unrechtleiden ein Gut sei, und nicht von den Menschen gewollt werde, dass er es aber dennoch „wählen“ würde, sobald es gegen das Unrechtthun in der Waage läge, da das Unrechthandeln „das grösste der Uebel“ sei, aber in noch allgemeinerer Weise gesteht er p. 470 e. zu, dass darauf die ganze Glückseligkeit beruhe, wie sich der Mensch zur „Bildung“ (*παιδεία*) und „Gerechtigkeit“ verhalte. „Welcher Mann oder welche Frau *καλὸς κἀγαθός* ist, den nenne ich glückselig, den Ungerechten und Schlechten aber elend.“

Hiermit beginnt eine der tiefsinnigsten und die edelste Gesinnung athmenden Erörterungen des Plato. Da es dem Plato indessen nicht entgehen konnte, dass dieselbe allerdings für das gewöhnliche Bewusstsein etwas Paradoxes habe, so lässt er den Polos ausführlich an das Beispiel des Archelaos von Macedonien u. A. erinnern, welche trotz der grössten Ungerechtigkeiten von Allen als glückselig gepriesen würden. Aber wenn auch alle Athenienser wie Fremde der entgegengesetzten Meinung beitreten mögten, er will sich weder durch das Gelächter des Polos und der Menge, noch selbst durch das Zeugniss vieler und angesehener Zeugen aus dem Besitze der „Wahrheit“ und aus dem „Wesen der Sache“ (*οὐσία*) vertreiben lassen. Seine weiteren Erörterungen fassen sich nun in den zwei Sätzen zusammen, dass das Unrechtthun ein grösseres Uebel als das Unrechtleiden, und dass für den Uebelthäter die Strafe besser, d. i. ein grösseres Gut (*ἄμεινον*) als die Straflosigkeit sei. Den ersten Satz — den auch schon Democrit ausgesprochen haben soll — beweist er, indem er sich vom Polos zugeben lässt, dass Unrechtthun jedenfalls hässlicher sei als Unrechtleiden [1]). Da nun jeder Vorzug

1) Es kann auffallen, dass Polos ohne Weiteres zugiebt, dass das Unrechtthun hässlicher als das Unrechtleiden sei, wiewohl er es nicht für schlechter, nicht für das grössere Uebel anerkennen wollte. Aber wenn dieser Polos kurz vorher selbst gesteht, dass er nicht gerne weit von der Meinung der Menge abweiche, so dürfen wir jene Concession wohl aus einem allgemeineren Zuge des griechischen Volkscharacter erklären. Der Grieche besass ein so feines Schönheitsgefühl, dass jede Ungerechtigkeit ihn

an Schönheit, welches ein Ding vor dem andern besitzt, daher stammt, dass es entweder vor dem Angenehmen und der Lust, oder vom Guten und Nützlichen, oder gar von beiden einen grösseren Antheil besitzt als des anderen, und da ebenso ein Ding nur dadurch hässlicher ist als ein anderes, dass es entweder mehr Unangenehmes, oder mehr Uebel und Schädliches (*κακόν, βλαβή*), oder gar beides in höherem Grade als das Andere besitzt, so muss sich auch das Unrechtleiden und das Unrechtthun auf eine dieser drei Weisen von einander unterscheiden, wenn anders das erste hässlicher sein soll als das zweite. Da Unrechtleiden nun offenbar mehr Unlust enthält, so fällt damit nicht nur die erste, sondern natürlich auch die dritte der bezeichneten Möglichkeiten weg; mithin kann Unrechtthun nur deshalb hässlicher sein als Unrechtleiden, weil es mehr Uebel besitzt und also schlechter ist.

Den zweiten Beweis beginnt Socrates damit, dass er die Begriffe des Strafens und Gestraftwerdens unter die allgemeineren des Thuns und Leidens unterordnet und dann zeigt, in welcher Weise diese Begriffe unter einander correspondiren [1]). Ebenso nämlich, wie man von demjenigen, den ein anderer tief schneidet,

---

auch ästhetisch verletzte, ja sie verletzte ihn in dieser Weise selbst noch zu einer Zeit, in welcher er sie nicht mehr als ein sittliches Uebel oder als Schlechtigkeit verwarf. Auf einem Umwege suchte er sich somit das wieder zu erwerben, wofür ihm der unmittelbare sittliche Sinn abhanden gekommen war. Er verabscheuete die Ungerechtigkeit nicht mehr vom sittlichen Standpunkte, aber in ästhetischer Beziehung misfiel sie ihm, schon um der ὕβρις, um des Uebermasses willen, das sie enthält. Wer sich freilich zu dem Gipfel sittlicher Unverschämtheit emporgeschwungen hat, auf welchem wir später den Kallikles erblicken werden, der konnte eine solche Concession nie anerkennen. Aber der Standpunkt des Polos ist auch in vieler Beziehung ein anderer, als der des Kallikles, und der Letztere wird wiederholt von dem der Menge unterschieden. Wenn Bode (Göttinger Gel. Anz. 1831. p. 1079.) dem Kallikles im graden Gegensatz zu unsrer Ansicht ein sich „aller Meinung sklavisch anschmiegendes Urtheil" beilegt, so hat schon C. F. Hermann (System p. 636. not. 393.) diese „Seltsamkeit" mit Recht getadelt. — Auch unter uns Deutschen ist es sprüchwörtlich, zu sagen: „hässlich wie die Sünde."

1) Treffend bemerkt Ritter, II. p. 440. not. 2., dass Plato die „Besserung" durch die Strafe ganz wie eine „Naturwirkung" ansehe.

sagen muss, dass er tief geschnitten sei, so muss man auch sagen, dass, wenn Jemand mit Recht straft, der Gestrafte auch mit Recht gestraft wird. Alles Gerechte ist aber, soweit es gerecht ist, schön, und alles Schöne, entweder weil es angenehm, oder weil es nützlich ist, ein Gut. Wer daher mit Recht gestraft wird, erfährt Gutes, und zwar besteht dies Gut in der Befreiung von dem höchsten Uebel. Denn wie die Chrematistik von der Armuth, d. i. dem Mangel an Glücksgütern, die Arzneikunde von dem Mangel an leiblicher Gesundheit, d. i. der Krankheit, befreit, so befreiet uns die Dike von dem grössten Uebel — von der Schlechtigkeit der Seele. Hieraus ergiebt es sich dann in sehr einfacher Weise einerseits, dass es allerdings am besten ist, überhaupt keine Schlechtigkeit in der Seele zu haben, dass es aber doch den zweiten Platz behauptet, von einer vorhandenen Schlechtigkeit durch gerechte Strafe befreit zu werden, und anderseits, dass es überhaupt ein Uebel ist, Unrecht zu thun, dass aber das grösste Uebel in der Straflosigkeit bei begangenem Unrecht besteht, während die Strafe in diesem Falle das geringere Uebel ist [1]).

Und wie ernst es dem Socrates mit diesem Principe ist, das kann Polos, der demselben seinerseits nichts als Gelächter und die Berufung auf die Menge entgegenzusetzen weiss, auch aus der Anwendung abnehmen, welche Socrates auf die Rhetorik

---

1) Es darf natürlich nicht hefremden, dass Plato hald das Unrecht an sich, bald die Straflosigkoit bei hegangenem Unrechte als das ἔσχατον κακῶν hezeichnet, cf. z. B. p. 469 b. ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὂν τὸ ἀδικεῖν und ehenso p. 477 e. mit p. 482 b. τὸ ἀδικεῖν καὶ ἀδικοῦντα δίκην μὴ διδόναι ἁπάντων ἔσχατον κακῶν und p. 479 d. Δεύτερον ἄρα ἐστι τῶν κακῶν μεγέθει τὸ ἀδικεῖν, τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόντε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν. Denn das Eine ist die Voraussetzung des Andern, und dies wird erst dnrch jenes gewissermassen vollendet. Das Unrecht ist ohne Weiteres und so lange es straflos bleiht das grösste Uebel, das nur für den Fall, dass die Strafe es erreicht, ehen dadurch verringert wird; oder wie Plato sich p. 509 b. ausdrückt, die Ungerechtigkeit ist das grösste Uebel, aber ihre Straflosigkeit ist noch grösser als das grösste Uehel. Ganz Aehnliches gilt davon, wenn p. 523 a. als πάντων ἔσχατον κακῶν hezeichnet wird, wenn die Seele voll vieler Ungerechtigkeiten in den Hades gelangt. Dass hier das Participium die Hauptsache enthält, lässt sich schon aus grammatischen Rücksichten nachweisen.

macht. Denn nach solchen Voraussetzungen muss die Rhetorik für diejenigen, welche gar kein Unrecht thun, als bedeutungslos erscheinen, für den Uebelthäter nur dann als kein Uebel, sondern als ein Gut, wenn er sie zur Selbstanklage und nicht zur Vertheidigung benutzt. Dass damit die Wirksamkeit der Rhetorik wenigstens in ihrer gewöhnlichen Behandlungsart aufgehoben sei, springt in die Augen.

Hiermit endigt der zweite Theil des Gespräches; wir können weder die Steigerung der Polemik, noch den Fortschritt in der eigenen Darlegung des Plato übersehen, wenn wir diesen Abschnitt mit dem ersten vergleichen. Dem Gorgias wurde nur nachgewiesen, dass seine gepriesene Kunst wegen der unzulänglichen Art, in welcher sie die Gerechtigkeit behandle, nicht das grösste Gut enthalten könne; wogegen Polos es sich gefallen lassen muss, dass Socrates die Rhetorik gradezu für eine blinde Routine und Schmeichelei erklärt, welche nicht dem Besten, sondern dem Angenehmsten nachjage, und dass er ihr die wichtigsten Aufgaben nicht sowol entzieht, als in ihr grades Gegentheil verkehrt. Denn nachdem die formalen Kategorien — des Guten, des Mittleren und des Uebels — entwickelt sind, auf welchen die platonische Güterlehre beruht, wird in der „mit Bildung verbundenen Gerechtigkeit“ auch der Maasstab aufgestellt, nach welchem alle Gegenstände und Handlungen unseres Lebens einer dieser drei Kategorien einzureihen sind, und an derselben wird der Werth des „Vermögens“ und der äusseren Güter — welche man durch die Rhetorik zu erwerben pflegte — sowie der Werth der Tugend und ihres Gegentheils, der Werth der Strafe und der Straflosigkeit und eben damit auch der der Rhetorik selbst zukommende Werth abgemessen. Diese Abschätzung wird durch die beiden Begriffe des Schönen und des Nützlichen vermittelt, weil dieselben einerseits in dem Begriffe des durch das Gerechte vertretenen Guten eingeschlossen liegen, anderseits aber in enger Verbindung, der eine mit den berechtigten Elementen der Lust, der andere mit den relativen Zwecken, nach welchen das gewöhnliche Leben trachtet, stehen. Denn grade auf das Schöne ist auch die Lust gerichtet, und selbst der, der nur nach relativen Zwecken jagt, will „Nutzen“ von ihnen haben. Anderseits ist aber auch nach der Auffassung des Plato

das Schöne eng mit dem Guten, der Nutzen mit der Glückseligkeit verbunden. So können diese beiden Begriffe des Schönen und des Nützlichen eine Vermittlung abgeben, weil ihre Beziehungen nach zwei Seiten hinweisen.

Aber eben diese von Polos zugestandene Verbindung des Schönen mit dem Gerechten, des Hässlichen mit dem Ungerechten wird nicht von allen Seiten anerkannt werden. Darum tritt Kallikles in den dritten Abschnitt des Dialoges mit der sowol den Socrates als den Polos treffenden Beschuldigung ein, dass ihre Voraussetzung: „Unrechtthun sei hässlicher als Unrechtleiden" falsch sei. Habe Polos sie voreilig zugegeben, so habe sie Socrates durch Untereinanderschiebung der Begriffe „von Natur" und „durch Satzung" (*νόμῳ*) erschlichen. Denn nur in dem Sinne der von der Menge der Schwächeren und aus Furcht vor den Stärkeren gegebenen Menschensatzung sei jene Behauptung wahr, dagegen von Natur sei Alles desto hässlicher, je mehr es ein Uebel sei, das unvergoltene Unrechtleiden sei aber das *πάθημα* nicht eines Mannes, sondern eines Sklaven, dem es besser wäre, todt zu sein, als zu leben. Die Natur selbst bezeuge es als gerecht, dass der Bessere mehr als der Schlechtere, der Mächtige mehr als der Machtlose habe. Indessen von diesen Expectorationen des Kallikles haben wir nur diejenigen zu besprechen, welche den Gegenstand unserer Untersuchung sachlich weiter führen. Das ist erst der Fall (p. 491 a.), nachdem Socrates sich vergeblich abgemüht hat, den Kallikles zu einer sicheren Bestimmung jener „Besseren" zu bringen, deren Recht er aus der Natur ableitet, und denen er das Regiment des Staates in die Hände legen will. Schön und gerecht nach der Natur ist es, wenn der Mensch seine Begierden so gross als möglich werden lässt, ohne sie zu züchtigen — wenn er Kenntniss (*φρόνησις*) und Tapferkeit genug besitzt, um sie immer erfüllen zu können. Denn, wenn die Menge das als hässlich bezeichnet, und als Zuchtlosigkeit (*ἀκολασία*) tadelt, wenn sie dagegen die Gerechtigkeit und Besonnenheit lobt, so sind das nichts als *καλλωπίσματα* der Menschen, die nur aus dem Mangel an Tapferkeit und Vermögen oder Kraft herrühren (*ἀνανδρία — ἀδυναμία*). Sie knechtet die besseren Naturen der Tyrannen, der Königssöhne und anderer Machthaber, für welche nichts weder häss-

licher, noch mehr vom Uebel ist, als wenn sie sich Satzung, Wort und Tadel der Menge zum Herrn setzen lassen. Mit einem Worte: Schwelgerei, Unzucht und Freiheit, das ist, wofern es hinlänglich unterstützt ist, nach der unverschämten Aeusserung des Kallikles Tugend und Glückseligkeit (*τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστιν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία*).

Hier hat Socrates also im Kallikles seinen eigentlichen Gegner gefunden, einen unumwundenen Anhänger der Lust, einen trotzigen und schamlosen Vertheidiger des Naturrechts, der ausspricht, was die Anderen zwar denken, aber doch noch nicht auszusprechen wagen. An diesem bemüht sich Socrates nun die Frage ins Klare zu bringen, *πῶς βιωτέον*.

Zunächst kann es nicht befremden, dass Kallikles bei einer solchen Ansicht vom sittlichen Leben, die „Bedürfnisslosigkeit“ weit wegwirft. Diese ist ihm eine Glückseligkeit für Steine und Leichen, die allerdings im höchsten Grade bedürfnisslos sind, aber sich auch weder freuen noch betrüben (*χαίρειν—λυπεῖσθαι*). Für den Menschen besteht aber das Angenehme darin, dass ihm so vielals möglich zuströmt, (*ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιῤῥεῖν — τὸ ἡδέως ζῆν*) und die Glückseligkeit darin, dass man alle Begierden hat und auszufüllen vermag (*τὰς ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦν χαίροντα εὐδαιμόνως ξῆν*).

Dieser unumwundenen Erklärung setzt Socrates seinerseits drei Gleichnisse entgegen, welche dazu bestimmt sind, die Züchtigen (*κόσμιοι*) als glückseliger wie die Zuchtlosen (*ἀκόλαστος*) zu schildern. Das erste — „der Mythus eines sicilischen oder italischen Weisen“ — wird unter Anführung eines Euripideischen Verses: „Wer weiss, ob nicht das Leben Tod, ob nicht der Tod das Leben ist,“ vorgebracht. Denn darnach ist der Leib das Grab der Seele, der begehrliche Theil der Seele aber wird bei den Uneingeweihten, d. i. bei den Unverständigen, mit einem durchlöcherten Fasse verglichen, in welches die Seele, gleichfalls ein durchlöchertes Sieb, im Hades, d. i. im Unsichtbaren, verurtheilt wird Wasser zu schöpfen. Das zweite Gleichniss vergleicht den Besonnenen oder Mässigen und den Zuchtlosen mit zwei Männern, welche beide eine grosse Anzahl von Gefässen mit seltenen und süssen Flüssigkeiten anzufüllen haben;

der eine hat sie mit Mühe und Anstrengung angefüllt, und hat daher ihretwegen Ruhe; dagegen der andere kann sich die Flüssigkeiten zwar verschaffen, aber gleichfalls nur mit der grössten Beschwerde, und weil seine Gefässe durchlöchert sind, so muss er Tag und Nacht sie anzufüllen fortfahren, wenn er nicht die äusserste Unlust empfinden will (ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας). Und wenn endlich drittens der Zuchtlose seiner Lebensweise wegen mit einem χαραδριός (cf. Ruhnken. lexic. Tim. s. v.) verglichen wird, so soll hierdurch wohl vor Allem die Nothwendigkeit hervorgehoben werden, dass je mehr zuströmt, desto mehr abströmen muss.

Was in diesen drei Vergleichungen geschildert werden soll, ist leicht zu erkennen: es ist der unaufhörliche Strom und Wechsel des sinnlichen Lebens, die darauf beruhende Unersättlichkeit unserer Begierden, und die immer fortschreitende Steigerung unserer Bedürfnisse. Aber ebenso unverkennbar ist die in der Schilderung selbst liegende Kritik des Lustlebens. Alle Befriedigungsversuche erscheinen als einer unaufhörlichen Fortsetzung bedürftig und sofern als zwecklos: ja grade in dem Wechsel, auf welchem das Lustleben beruht, liegt unmittelbar die Gefahr gegeben, dass es in sein Gegentheil, die äusserste Unlust umschlage. Aber diese Kritik tritt in dem Folgenden noch unmittelbarer hervor. Kallikles selbst wird genöthigt, einen Unterschied zwischen den einzelnen Lüsten anzuerkennen; denn das Leben des Kinaeden wagt doch auch er nicht unbedingt für glückselig zu erklären, anderseits kann er aber natürlich die hierdurch vom Socrates bereits eingeleitete Frage: ob denn gut und angenehm identisch sei, nicht anders als bejahen.

Gegen diese Identification des Guten und Angenehmen richtet Socrates aber folgende drei Argumente: zuerst zeigt er nämlich, dass die Begriffe Gut und Angenehm, Uebel und Unangenehm sich keineswegs decken, weil Gut und Uebel, Glückseligkeit und Unseligkeit, εὖ und κακῶς πράττειν völlig entgegengesetzte Begriffe sind, die sich gegenseitig ausschliessen, und sich höchstens in verschiedenen Theilen e i n e s Menschen beisammen finden können, während Lust und Unlust sowohl in ihrem Entstehen, als in ihrem Verschwinden aufs engste aneinander geknüpft sind. Denn da die Lust als Befriedigung

der Begierde die letztere, d. i. einen Mangel, und weil jeder Mangel eine Unlust herbeiführt, eine Unlust voraussetzt, so kann man mit ganzer Genauigkeit sagen, dass Lust und Unlust an demselben Orte und zu derselben Zeit — gleichviel, ob wir annehmen der Seele oder dem Leibe — innewohne, und da auch die Lust verschwindet, sobald die Befriedigung völlig eingetreten, und die in der Begierde enthaltene Unlust erloschen ist, dass beide zugleich verschwinden.

Zum Zweiten nöthigt Socrates dem Kallikles das Geständniss ab, dass doch ein Unterschied zwischen Feigen und Tapferen, zwischen Verständigen und Unsinnigen (*φρόνιμοι* im Gegensatz von *ἀνόητοι* und *ἄφρονες*), überhaupt zwischen Guten und Schlechten stattfinde, und dass die Guten nur durch die Anwesenheit von Gütern (*ἀγαθῶν παρουσία*), die Schlechten durch die Anwesenheit von Uebeln schlecht sein könnten. Da es ausserdem nicht in Abrede zu stellen ist, dass die Guten oft nur ebensoviel, oft sogar weniger Lust als die Schlechten empfinden, so ist auch dadurch die Gleichsetzung von Gut und Angenehm, wie von Uebel und Unlust widerlegt.

Und so bezeugt es denn bereits die völlige Niederlage des Kallikles, als dieser drittens unter den Arten der Lust einen Unterschied einräumt, indem er sowol gute, d. i. etwas Gutes bewirkende, oder nützliche, als auch schlechte, d. i. ein Uebel bewirkende, oder schädliche unterscheidet. Denn da sich hieraus dasselbe für die Arten der Unlust ergiebt, so kann Socrates mit Leichtigkeit zeigen, dass wir des Guten wegen, wie alles Uebrige, so auch das Angenehme thun, und dass mithin das Gut das Endziel (*τέλος*) aller unserer Handlungen ist.

Prüfen wir jetzt die Natur dieser drei Argumentationen näher, so ist in der ersten ein logisches Element mit einem physischen eng verknüpft; unter dem logischen verstehen wir nämlich den Nachweis, dass die Begriffe Lust und Unlust sich in ganz anderer Weise entgegengesetzt sind, als wie die Begriffe Gut und Uebel. Aber freilich diese logische Distriction beruht ganz und gar auf einer physischen Beobachtung, auf der Beobachtung von der realen Zusammengehörigkeit, fast möchte man sagen, Aneinanderkettung von Lust und Unlust. Dagegen rein von der ethischen Seite gehen die beiden anderen Argumenta-

tionen aus, die wir um so mehr zusammenfassen können, als in beiden Beweisen der feste Punkt die Thatsächlichkeit eines qualitativen Unterschiedes ist, denn so geneigt auch Kallikles im Uebrigen ist, Alles in natürliche Verhältnisse aufzulösen, so vermag doch auch er sich der Thatsache nicht zu verschliessen, dass sowol zwischen der Beschaffenheit der einzelnen Menschen, als zwischen der der Lust- und Unlustempfindungen ein derartiger Unterschied Statt finde. Ein derartiger Unterschied setzt aber immer mit Nothwendigkeit einen festen Maasstab voraus, an welchem er gemessen wird, und dass dieses in dem Begriffe des Guten als dem Endziele aller unserer Handlungen gegeben sei, ist unverkennbar.

Und damit hat denn auch nicht allein die gegen Kallikles gerichtete Polemik ihren Abschluss, sondern auch der ganze Dialog seinen Höhepunkt erreicht. Als ein Merkmal dafür kann man es schon betrachten, dass der Dialog hier auf sein ursprüngliches Thema, auf die Würdigung der Rhetorik, und auf das eng damit Verbundene von der sittlichen Bedeutung der Strafe zurückbiegt. Denn da es aus dem vorher Besprochenen mit Leichtigkeit hervorgeht, dass man einer „Kunst" bedarf, um die guten Arten der Lust und der Unlust von den schlechten zu unterscheiden, so bestätigt das die alte Gegenüberstellung der Rhetorik und Philosophie, nach welcher jene eine des Guten, ja selbst der Natur der Lust unkundige Empirie ist, wiewol ihre Bestrebung doch auf nichts Anderes, als den Erwerb des Angenehmen gerichtet ist, während die Philosophie über die Natur des Guten und den Grund unserer Handlungen Rechenschaft zu geben vermag, und zwar auch des Angenehmen kundig, aber doch nur eine Jagd nach dem Guten ist. (P. 501 a. *ἡ μὲν τούτου οὗ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται, καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι, ἡ δ' ἑτέρα οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν — τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σωζομένη τοῦ εἰόθοτος γίγνεσθαι.*) Und dieselbe Gegenüberstellung, durch welche natürlich auch alles dasjenige erledigt wird, was Kallikles vorher zum Preise der Rhetorik und auf Kosten der Philosophie geäussert hatte, wird an derselben Stelle im weitesten Umfange gefasst, indem Plato unter dem Begriffe der *κολάκεια* jedes Verfahren ohne Ausnahme

befasst, das statt des Guten das Angenehme zu seinem Ziele erhebt. Und bei dieser Gelegenheit wird der oben behandelte Vorzug der Strafe von der Straflosigkeit wiederum daraus begründet, dass es weder der Seele noch dem Leibe nütze, mit Schlechtigkeit zu leben. Denn wer mit Schlechtigkeit lebt, lebt auch schlecht (*ὀνήσει. λυσιτελεῖ. μετὰ μοχθηρίας — μοχθηρῶς*).

Auch die fernere, von Gegenreden wenig unterbrochene Darlegung des Socrates, welche alles Vorangegangene mehr recapitulirt und begründet, als zu neuen Erörterungen weiter führt, dürfen wir kurz dahin zusammenfassen: Wenn die Begriffe Gut und Angenehm sich als von einander unterschieden herausstellen, so kann es nur Sinn haben, wenn wir das Angenehme um des Guten willen thun, nicht aber umgekehrt. Angenehm ist aber das, was uns Lust bereitet, gut dagegen ist die Tugend; denn durch sie sind wir gut. Bei allen Dingen besteht die Tugend in der Ordnung; die Ordnung des Leibes ist seine Gesundheit, die Ordnung der Seele ist ihre Besonnenheit, die sich im Verhältniss zu den Göttern als Heiligkeit, im Verhältniss zu den Menschen als Gerechtigkeit, und im Verhältniss zu dem, was man meidet und sucht, als Männlichkeit oder Tapferkeit darstellt. Wer auf diese Weise vollkommen gut ist, wird durchgängig gut und schön handeln (*εὖ τε καὶ καλῶς*[1] *πράττειν*) und wird glückselig sein. „Das Ziel also, auf welches wir im Leben blicken, und auf welches wir Alles, was sowol uns als den Staat betrifft, zurückführen müssen, wenn wir glückselig werden wollen, ist so zu handeln, dass uns Gerechtigkeit und Besonnenheit beiwohne. Wer dagegen seine Begierden ungezügelt lässt, und sie — was ein unaufhörliches Uebel ist — zu erfüllen sucht, der lebt eines Räubers Leben; er hebt, weder Gottes noch der Menschen Freund, die Gemeinschaft, Freundschaft, Ordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit auf; und doch bestätigt

1) Es ist bekannt, dass das *πράττειν* in den Redensarten *εὖ* und *κακῶς πράττειν* eben so sehr einen Zustand, als eine Thätigkeit bezeichnet. Aber ausgeschlossen ist der letztere Begriff darum doch nicht: und wenn Socrates z. B. die *εὐπραξία* der *εὐτυχία* entgegensetzt, oder wenn Plato sie in unserer Stelle als das Mittelglied zwischen der Tugend und der Glückseligkeit hinstellt, so muss man grade diese Seite aus dem *εὖ πράττειν* hervorheben.

es schon der Ausspruch der Weisen, dass Himmel und Erde auf diesen ruhen, dass unter Menschen und Göttern die geometrische Gleichheit, nicht aber das Uebermaass hersche (die πλεονεξία) p. 508 b."

Nach diesem Satze, welcher die Glückseligkeit in den Besitz der Gerechtigkeit und Besonnenheit, d. i. der Tugend überhaupt, die Unseligkeit in den der Schlechtigkeit legt, hebt Socrates wiederum die drei oben behandelten Consequenzen desselben (τὰ συμβαίνοντα) hervor: es sind die gegen den Kallikles, Polos, und Gorgias geltend gemachten Sätze, dass man die Rhetorik zur Selbstanklage und zur Anklage der ungerechten Freunde, nicht zu ihrer Vertheidigung anwenden müsse; dass das Unrechtthun ein grösseres Uebel, hässlicher und selbst lächerlicher sei als das Unrechtleiden, und dass der wahre Rhetoriker gerecht, weil des Gerechten durch Wissenschaft theihaftig sein müsse. Auch das war schon in dem Vorangegangenen entwickelt, dass es nicht allein eines „Vielvermögens", sondern auch einer „Kunst" bedürfe, um sich sowol gegen das Unrechtthun als gegen das Unrechtleiden zu bewahren, und wenn Socrates endlich alle Künste für um so wichtiger und gerechter erklärt, je grösser das Uebel und der Schade ist, von welchem sie uns befreien, das Gute und der Nutzen, den sie uns bringen, und wenn er nach diesem Maassstabe nicht allein mehreren der gewöhnlichen Künste, sondern selbst der Rhetorik und Politik, mit einem Worte allen denjenigen Künsten, welche unter den Begriff der „Schmeichelei" im Gegensatz zur θεραπεία fallen, eine sehr untergeordnete Stelle zuerkennt, so scheint uns dies im völligen Einklange mit allem Vorangegangenen zu stehen. Ebenso wenig können wir es misverstehen, dass dem Plato die Philosophie die höchste und gerechteste Kunst ist, weil diese uns von dem grössten Uebel, der Schlechtigkeit der Seele befreit, und uns durch Wissenschaft Gerechtigkeit und Besonnenheit einpflanzt. Was ausser diesem und dem vorhin Besprochenen der Gorgias enthält, glauben wir übergehen zu dürfen, da es die Hauptangelegenheit nur sehr wenig fördert oder zwar auch philosophische Bedeutung hat, aber doch mit manchen persönlichen und mythischen Elementen versetzt ist. Nur das dürfen wir nicht ganz übergehen, dass der Schluss des Dialogs durch eine von dem sittlichsten Ernste erfüllte,

und darum tiefergreifende Darstellung des Todtengerichtes gebildet wird. Diese Schilderung wird vom Socrates als „eine wahre Rede“ bezeichnet, wenn auch Kallikles sie für einen Mythus halten mag, und wenn es trotzdem nicht leicht sein mögte, zu bestimmen, wie viel dem Plato diese wahre Rede in wissenschaftlicher Weise bedeute und enthalte, so kann unsere Untersuchung sich doch schon damit begnügen, dass auch in ihr das allgemeine Thema des Dialogs, „von dem unbedingten, unaufhörlichen und unvergleichlichen Werthe der Tugend, von der Glückseligkeit des Gerechten“ variirt wird.

Wir überblicken jetzt noch einmal den Gang, den der Gorgias genommen hat.

Gegen den Gorgias, welcher behauptete, dass die Rhetorik das grösste Gut enthalte, und zwar deswegen, weil dieselbe die Gerechtigkeit zum Gegenstande habe, zeigte Plato zuerst, dass nur diejenige Behandlung der Gerechtigkeit von Werth sei, welche sie in ihrer absoluten Natur, in ihrer durch den Begriff des Wissens gegebenen Einheit zu erkennen strebe, und dass eine derartige Erkenntniss der von ihm gepriesenen und geübten Kunst abgehe. Eine Folge davon war es, dass sich als der eigentliche Zielpunkt der gewöhnlichen Rhetorik nicht sowol das Gute als das Angenehme ergab.

Gegen den Polos erklärte Plato dann weiter, dass „das grosse Vermögen“, auf dessen Besitz die Rhetorik ihre stolzen Prätensionen begründet, keineswegs ein wahres Gut sei. Er erläuterte zuerst die drei verschiedenen Kategorien, welche die Zielpunkte unserer Thätigkeit unter sich befassen, und zeigte dann, dass die Rhetorik, indem sie das einflussreiche Vermögen, wie sie es versteht, für ein Gut hält, eine Verwechslung zwischen diesen drei Kategorien begeht, indem er das objective Maass, an welchem jene drei Kategorien zu messen sind, in dem Begriffe „der mit Bildung verbundenen Gerechtigkeit“, d. h. der auf Wissenschaft beruhenden Tugend bezeichnet. Denn gegen dies Maass gehalten, fand er, dass das Unrechtthun, welches die Rhetorik als den höchsten Beweis ihres Vermögens und ihrer Glückseligkeit betrachtete, und die Straflosigkeit, welche sie zu erwirken bestrebt war, vielmehr das grösste Uebel enthalte, und

dass mithin die Rhetorik als das grade Gegentheil von dem erscheint, wofür sie Gorgias ausgab.

Da nun aber einerseits in dem ersten Abschnitte die Begriffe des Guten und des Angenehmen in scharfem Gegensatze einander gegenübergetreten waren, und da anderseits der zweite Abschnitt darauf beruhte, dass in dem Begriffe des Guten der des Schönen eingeschlossen gefunden wurde, wiewohl doch auch das Schöne grade von der Lust als ihr Object betrachtet zu werden pflegt, so konnte es nicht ausbleiben, dass der dritte Abschnitt das Verhältniss des Guten und des Angenehmen genauer erörtere. Und dies geschieht nun, indem Kallikles das Angenehme, d. h. nicht die Bedürfnisslosigkeit, sondern die Befriedigung der Begierden für das Gute erklärt, und dass Socrates diese Identification widerlegt. Damit greift Socrates zum ersten Male eine unumwundene und bewusste Vertretung der Lust an, während der Standpunkt des Gorgias und Polos, sowie früher der des Protagoras nur mittelbar, und diesen Männern selbst fast unvermerkt darauf hinauslief. Und ebenso wie hierin ein Fortschreiten zur rein wissenschaftlichen Behandlung der Lustlehre unverkennbar ist, so weisen uns die drei gegen die Identität des Guten und Angenehmen geltend gemachten Argumentationen darauf hin, dass wir uns demjenigen Dialoge nähern, in welchem die Güterlehre unmittelbar und um ihrer selbst willen, wenngleich gestützt durch alle Seiten des Systems, vorgetragen wird. Denn während das erste jener Argumente die logische Unrichtigkeit dieser Gleichsetzung nachwies, zeigte das zweite, dass durch dieselbe die Gränze zwischen den Begriffen der Tugend und Schlechtigkeit verwischt würde, bis endlich die dritte Erörterung auf dem eigenen Gebiete der Lust den Gegensatz des Guten und Uebeln nachwies.

Es wird dazu dienen, uns eine genauere Einsicht in die Meinung des Plato zu verschaffen, wenn wir uns den Gang vergegenwärtigen, den der Philebus nimmt, ehe wir auf den Inhalt desselben eingehen. Wir senden daher eine möglichst kurze, aber genaue Disposition voraus.

A. Erster Preis. Pag. 11 b.—22 c.

1. Festsetzung des Streites. Pag. 11 b. — 12 b.
2. Das Eins und Viele, angeknüpft an die Verschiedenheiten, ja

an die Gegensätze, welche innerhalb der beiden in Rede stehenden Gattungsbegriffe der Lust und der Erkenntniss zugegeben werden müssen. Pag. 12 b. — 18 d.

3. Kennzeichen des höchsten Gutes und Entscheidung über den ersten Preis. Pag. 18 d. — 22 c.

B. Zweiter Preis. Pag. 22 c. — 67 b.

I. Die Lust und die Erkenntniss als Elemente der Mischung. Pag. 22 c. — 59 e.

A. Ihr Γένος. Pag. 22 c. — 31 b.

1. Viertheilung alles Gewordenen. Pag. 22 c. — 27 c.
2. Unterordnung der drei gefundenen Lebensweisen unter dieselbe. Pag. 27 c. — 31 b.

B. Ihre Γένεσις. Pag. 31 b. — 59 a.

α. Die Lust. Pag. 31 b. — 55 c.

1. Körperliche und geistige. Pag. 31 b. — 34 e.
   Begierde. Pag. 34 e. — 35 e. Mittelzustand und Doppelzustand. Pag. 35 e. — 36 c.
2. Falsche und wahre. Pag. 36 c. — 53 c. (Schlechte und gute p. 41 a.)
   α. Falsche. Pag. 36 c. — 50 a.
      a. Durch Verbindung mit falscher Vorstellung. Pag 36 c. — 41 b.
      b. Nach Analogie der optischen Täuschungen. Pag. 41 b. — 42 c.
      c. Durch Verwechslung der Lust mit der Aufhebung ihres Gegentheils, angeknüpft an den ewigen Fluss des Sinnlichen. Eine Art neutralen Zustandes. Pag. 42 c. — 44 d.
      d. Durch Mischungen von Lust und Unlust, die neunfach sein kann. Pag. 44 d. — 50 e.
   β. Wahre. Pag. 50 e. — 52 c.
   γ. Welche Art der Lust für ihre Abschätzung maassgebend sei. Pag. 52 c. — 53 c.
3. Der Begriff des Werdens (γένεσις), auf den der der Lust zurückgeht
   in seinem Gegensatze zur οὐσία und zum ἀγαθόν. p. 53 c. — 54 e.,

in seinem Zusammenhange mit dem des Vergehens (φθορά). P. 54 e. — 55 b.

(Zwei andere ἀπορίαι. Pag. 55 b—c.)

β. Die Erkenntniss. Pag. 55 c. — 59 e.

II. Die Mischung. Pag. 59 e. — 67 b.

1. Recapitulation. Pag. 59 e. — 61 d.
2. Mischung. Pag. 61 d. — 64 c.
   a. Die Erkenntniss. Pag. 61 d. — 62 d.
   b. Die Lust. Pag. 62 d. — 64 a.
   c. Die Wahrheit. Pag. 64 a. — 64 c.
3. Werthschätzung der Lust und Erkenntniss, je nach ihrer Verwandschaft mit dem Guten in seinen drei Bestandtheilen. Pag. 64 c. — 66 a. und letzte Entscheidung. Pag. 66 a. — 67 b.

Wenn wir uns diese wohlerwogene Disposition vergegenwärtigen, so vermögen wir denen nicht beizustimmen, welche dem Philebus Mangel an Ordnung und Zusammenhang seiner einzelnen Theile vorgeworfen haben. Wenigstens das wird man uns ohne Weiteres zugeben müssen, dass ein innerer Zusammenhang zwischen allen einzelnen Bemerkungen Statt findet, wie lose sie auch oft äusserlich verbunden zu sein scheinen. Und zum wenigsten angedeutet ist dieser Zusammenhang doch auch hinlänglich, wenn man sich nur der Platonischen Methode erinnern will, nach der es diesem Philosophen nicht sowol darauf ankam, in jedem oberflächlichen Leser eine schwankende Meinung zu erregen, als vielmehr darauf, in den vielleicht weniger gründlichen und beharrlichen ein festes und sicheres Wissen zu erzeugen. Nimmt man diesen Maassstab, den man jedenfalls für einen der vollendetsten unter Plato's Dialogen zu fordern berechtigt ist, so wird man im Grunde genommen über keinen einzigen Theil im Ungewissen sein. Denn selbst derjenige Punkt, der beim ersten Anblicke etwas Befremdendes haben mag — aus welchem Grunde der ziemlich umfängliche Abschnitt über das Eins und das Viele in den Dialog eingereiht ist, bedarf doch keiner längeren Erörterung. Denn abgesehen davon, dass eine derartige, die philosophische Methode betreffende Auseinandersetzung in keinem philosophischen Werke befremden dürfte, so üben diese Aeusserungen doch auch grade auf die specielle Frage

welche der Philebus behandelt, einen wesentlichen Einfluss. Denn zunächst ist die ganze Masse dessen, was über Lust und Erkenntniss vorgetragen wird, eben nach den Regeln geordnet, die in jenem ersten Abschnitte gegeben sind; es wird für die Lust und für die Erkenntniss zuerst das γένος und dann die γένεσις betrachtet; d. h. mit anderen Worten: man entlässt das Eins nicht eher in das Unendliche, als man das in der Mitte zwischen beiden liegende Viele eingesehen hat. Ausserdem kmmt Plato wiederholentlich (p. 44 d. — 46 a. und p. 52 e.—53 c. und endlich p. 55 e. — 57 b. darauf zurück, dass man zwischen den verschiedenen Arten einer Gattung unterscheiden müsse, und nicht jede beliebige Lust oder Erkenntniss ins Auge fassen dürfe, wenn man über das Wesen der Gattung ins Klare kommen wolle, sondern vor Allem die, die am meisten Lust, am meisten Erkenntniss sei — grade wie nicht der, der das meiste Weiss, sondern nur wer das reinste Weiss vor sich habe, über die weisse Farbe urtheilen könne. — Schon um dieser beiden Anwendungen willen durften jene Erörterungen über das Eins und das Viele vorausgesandt werden.

Schwieriger möchte es indessen sein, den Plato gegen einen andern Vorwurf zu vertheidigen, nämlich dagegen dass er seine Ansicht, namentlich gegen das Ende des Dialogs weder ausdrücklich, noch ausführlich genug geäussert habe. Dennoch scheint uns Schleiermacher etwas zu weit zu gehen, wenn er meint, dass eine „gewisse Unlust über diese Reden von der Lust ausgebreitet sei.“ Und was wir noch immer am Philebus besitzen, wird sich von selbst herausstellen, wenn wir uns die Hauptresultate dieses tiefsinnigen Dialogs vergegenwärtigen.

Da kann uns vor Allem der grosse Fortschritt nicht entgehen, der die Leistung des Plato im Gegensatze zu allen früheren Philosophen characterisirt. Erst bei Plato nämlich ist die Frage nach dem höchsten Gute in ihrem ganzen Umfange erörtert worden. Denn sie enthält zwei Forderungen, zuerst die, die Merkmale, welche den Begriff des höchsten Gutes constituiren, zu bestimmen, und dann ein Princip zu suchen, das diesen Merkmalen genüge — und erst bei Plato ist die formale Seite neben und vor der materialen erörtert. Denn er schickt nur jene allgemeinen, das Eins und das Viele betreffenden Sätze

voran, ehe er die Kennzeichen des höchsten Gutes aufsucht; und durch diese Kennzeichen „gewinnt er Gründe der Entscheidung, die in der Sache selbst enthalten sind," wie Trendelenburg sagt, der wohl unter allen Beurtheilern dieses Verfahrens das Bedeutsame desselben am nachdrücklichsten anerkannt hat, in sofern er es practisch nachgeahmt hat, wenngleich in einer ganz anderen Frage logischen Inhalts. (In den „Logischen Untersuchungen" I. p. 105.) So einfach dies Verfahren uns nun auch erscheinen mag, so wenig dürfen wir doch ein gleiches für die Zeit des Plato voraussetzen; und ein Beweis dafür ist es, dass Plato lediglich hierdurch nicht allein über die entgegengesetzten zwei Einseitigkeiten hinausgehoben wird, auf die sich alle bisher vorgetragenen Ansichten über das höchste Gut zurückführen liessen, sondern auch selbst zu einer Auffassung des höchsten Gutes geführt wird, die ihn der christlichen Welt näher rückt als irgend einen anderen Philosophen des Alterthums[1]). Denn da die „μοῖρα τἀγαθοῦ vor allem Seienden das „Vollkommenste, das Genugsame und von der Art sein muss, „dass Alles, was sie erkennt, ihr nachjagt, und sie zu besitzen „trachtet, ohne sich um irgend ein Anderes zu bekümmern, als „was mit dem Guten zugleich erlangt wird", so kann weder die Lust ohne die Erkenntniss, noch die Erkenntniss ohne die Lust das höchste Gut sein, denn das Eine würde zu einer vollständigen Apathie, das Andere zu einem Austerleben führen. Man erkennt es mithin, dass nur eine aus beiden Bestandtheilen zusammengemischte Lebensweise den in dem Begriffe des höchsten Gutes liegenden Anforderungen, des Vollkommenen, Hinlänglichen, und Gewählten genügen könne. Man erkennt damit aber auch zugleich, dass das höchste Gut in seiner absoluten und vollkommenen Gestalt überhaupt nicht innerhalb des zeitlichen Lebens gefunden werden könne. So erklärt es sich dann zunächst auf das Vollständigste, dass der weitere Dialog es nur noch mit dem zweiten Preise, nicht mehr mit dem ersten zu thun hat. Ebenso rechtfertigt es sich auch durchaus, dass der weitere Verlauf sich nur mit der Erkenntniss und der Lust

1) Vorläufig mag diese Behauptung hier auf die Autorität von Harless christl. Ethik p. 19. hingestellt werden.

beschäftigt: denn dass die Tugend nicht mit aufgeführt wird, stammt nach der richtigen Bemerkung von Wehrmann (p. 40—44.) daher, dass nach der gemeinsamen Ansicht aller socratischen Schulen Tugend und Erkenntniss unauflöslich verbunden waren, der letzte Grund der Tugend aber in der Erkenntniss bestand. Können wir doch auch nach allem vorher Besprochenen nichts Anderes erwarten, als dass uns nur die Erkenntniss und die Lust entgegentreten — da grade die Elemente der Güterlehre in mehreren Dialogen dazu verwandt wurden, um die Tugend auf Erkenntniss zu begründen. Alle sogenannten äusseren Güter aber, die uns sonst noch entgegengetreten sind, wird man mit Leichtigkeit als die Mittel für das eine oder das andere Glied der bezeichneten Alternative auffassen können. — So sehen wir also Plato durch einen Schritt, der die ganze Genialität seines Scharfsinnes beurkundet, den engen Kreis seiner Vorgänger durchbrechen, und eine Bestimmung für die Merkmale des höchsten Gutes feststellen, die auch Aristoteles sich fast ganz hat aneignen können (cf. Stallbaum. Prolegom. ed. 2. p. 33.). Und dass Plato selbst die ganze Tragweite dieser Bemerkung eingesehen habe, das beweist uns trotz der nachlässigen Art, in der er sie anscheinend als Sage oder Traum einführt, ein Umstand — wenn es anders eines solchen Beweises überhaupt bedarf. An eins von jenen Merkmalen knüpft sich nämlich auch noch später der Hauptschlag an, welchen er gegen die Lust führt, wovon wir uns sogleich überzeugen werden.

Der zweite Schritt, den Plato thut, besteht darin, dass er gemäss der oben über das Eins und Viele entwickelten Vorschriften sowol den allgemeinen Gattungsbegriff, als die ihm untergeordneten Arten für die Lust sowol als für die Erkenntniss festzustellen bemüht ist. Es erweitert sich diese Frage dadurch um ein Bedeutendes, dass er überhaupt die vier grossen Gruppen angiebt, in welche alles, was ist, zusammenzufassen ist. Denn nachdem er die bereits oben angedeutete Bemerkung (p. 16 d.), dass die Natur in allen Dingen Gränze und Unbegränztheit zusammengefügt habe, weiter ausgeführt und genauer bestimmt hat, ergeben sich die vier Arten oder Klassen des Seienden von selbst, nämlich ausser diesen beiden Elementen die Zusammensetzung aus ihnen, d. i. die Klasse aller wirklich gewordenen

Dinge, und die Ursache der Mischung. Dass diese Klassen dem Plato durchaus nicht den gleichen Werth haben, versteht sich von selbst, und ist hinlänglich durch die Art angedeutet, in der er zuerst die vierte Klasse vor den übrigen drei und dann wiederum die dritte vor den beiden andern, als ihren Bestandtheilen auszeichnet (τῶν τεττάρων τὰ τρία διελόμενοι τὰ δύο τούτων πειρώμεθα. p. 23 a.) Ebenso ergiebt es sich leicht, dass wenn Plato sich nun anschickt, seinen eigenen Regeln treu, für diese drei Klassen das Eins und das Viele zu bestimmen, es ihm bei der einen Klasse, nämlich bei der der Gränze, leichter wird die Einheit, bei der der Unbegränztheit dagegen leichter wird die Vielheit nachzuweisen. Denn eben die Begriffe des Eins und der Gränze, des Vielen und der Unbegränztheit hängen eng untereinander zusammen. — Die Einheit der ersten Klasse wird nun durch den Begriff der Unbegränztheit ausgemacht, zu ihrer Vielheit gehört dagegen das Warme und das Kalte, das Mehr und Minder, das Starke und Schwache, das Kleine und Grosse, kurz alles dasjenige, was weder Anfang und Ende noch Mitte in sich trägt, sich daher mit dem πόσον nicht verträgt, sondern verschwindet, sobald dies sich festsetzt. Im Gegensatze hierzu fällt unter die Gränze grade alles dasjenige, was Zahl zu Zahl und Maass zu Maass ist. Wo sich nun aber die Gränze in die Unbegränztheit gesenkt hat, da entsteht als Sprössling der beiden ersten Klassen das Werden zum Sein aus den mittelst der Gränzen hergestellten Maassen. Denn die richtige Gemeinschaft von Gränze und Unbegränztheit erzeugt Gesundheit, Harmonie; die richtige Mischung der Jahreszeiten Schönheit und Stärke an Seele und Leib, dagegen die unrichtige Uebermuth und jegliche Art von Schlechtigkeit hervorruft. Weil aber alles Werdende, d. i. soviel als alles Gemachte nicht ohne Ursache, d. i. ohne ein Machendes, dem es zum Werden dient, geschehen kann, so haben wir viertens den Grund (αἰτία) der Mischung anzunehmen.

Durch diese Viertheilung alles Seienden ist die in Rede stehende Entscheidung wiederum wesentlich gefördert, da sich die drei unterschiedenen Lebensweisen mit Leichtigkeit in dieselbe einreihen lassen. Denn das gemischte Leben fällt natürlich unter die dritte Gattung, da diese ja jegliche Bildung eines

Unbegränzten durch die Gränze umfasst: das reine Lustleben, wie es Philebus hatte vertreten wollen, gehört dagegen unter das Unbegränzte, nicht als ob die Lust nur so alles Gute sein könnte, wie eben derselbe zu behaupten wagt, und als ob die Unbegränztheit daher der Lust in irgend einer Weise einen Antheil an dem Guten ertheilte, sondern deswegen, weil die Lust sich mit dem *πόσον* nicht verträgt, „weil sie immer mit ihrem Gegentheil verknüpft ist, daher in jedem Momente die Möglichkeit enthält, durch reinere Befreiung von diesem zu wachsen [1]." Was nun endlich die Erkenntniss betrifft, so ergebt sich Plato in einer weitläuftigen Auseinandersetzung dahin, dass nicht die Kraft des Unvernünftigen und des Willkührlichen (*τοῦ εἰκῇ*), nicht der Zufall, sondern die Vernunft, und da die Vernunft nicht ohne Seele, die Seele nicht ohne Leib sein könne, dass die Vernunft vermittelst dieser beiden alle Elemente unseres Körpers so gut wie die entsprechenden, nur um Vieles schöneren des gesammten Weltalls ordne und beherrsche. Dieser göttlichen Vernunft ist nun auch die menschliche verwandt, sie gehört daher in die Klasse des Begränzenden, desjenigen, was durch die Gränze Maass hervorruft.

Ehe wir nun an der Hand unseres Dialogs weiter gehen, wollen wir auf die Kritik aufmerksam machen, welche diese Subsumption stillschweigend über Lust und Erkenntniss übt. Sie geht zunächst wiederum dahin, dass die eine so wenig, wie die andere für das menschliche Leben als ausreichend erscheint. Aber ein wesentlicher Unterschied findet doch wie zwischen den Klassen, welchen sie angehören, so auch und in Folge dessen, zwischen ihnen selbst Statt. Denn die Lust ist doch nur das Element der Mischung, oder vielmehr eins der beiden Elemente; dagegen die Erkenntniss enthält nicht allein das zweite Element in sich, sondern ist zugleich auch die Ursache der Mischung, welche innerhalb des zeitlichen Lebens das höchste erreichbare

1) Worte von Zeller ed. 1. p. 163. 1. ed. 2. p. 380. der auch Wehrmann's Plat. doctrin. de summo bono. Berlin 1843. p. 50. abweichende Ansicht über diesen Punkt mit Recht tadelt. Eben so wenig vermag ich mir das anzueignen, was Wehrmann p 87. not. 87. zur Vertheidigung der Lesart *μικτὸς ἐκεῖνος* vorbringt. Diese Lesart hat übrigens auch C. F. Hermann aufgenommen, und sie ist auch an sich wohl haltbar.

Gut darstellen. Es liegt darin ausgesprochen, dass die Erkenntniss als Grund der Mischung auch eine Beziehung besitzt, durch welche sie über die Mischung, d. i. über das zeitliche Leben hinausreicht.

Nachdem Plato auf diese Weise das „Eins" festgestellt hat, geht er zu den „Vielen" über, d. h. nachdem er das γένος der Lust und der Erkenntniss geprüft hat, untersucht er, worin Jegliches ist, und durch welches πάθος es wird, wenn es wird. Wie Plato grade auch auf diesen Theil ein grosses Gewicht legt, haben wir bereits im Eingange hervorgehoben und beweist sich ausserdem durch den Umfang dieses Abschnittes. Er beginnt nun damit, den Unterschied zwischen der körperlichen Lust und der geistigen hervorzuheben. Die körperliche Lust entsteht, wenn das aus Gränze und Unbegränztheit nach der Natur beseelt gewordene εἶδος von der Auflösung dieser Harmonie zu seinem Sein (οὐσία) zurückkehrt. Wichtiger ist die geistige Lust, welche sich vermittelst Erinnerung, Furcht und Hoffnung ausserdem auch auf Vergangenheit und Zukunft zu beziehen vermag. Mit Recht hat Plato diesen Unterschied vorangestellt, weil sich an ihn fast die ganze Reihe der übrigen Bestimmungen anschliesst. Denn auch die Begierde ist nur dadurch möglich, dass ich mich an einen meinem körperlichen Zustande entgegengesetzten erinnere. Ebenso können wir auch nur aus diesem Unterschiede die Möglichkeit eines mittleren („mich dürstet — aber ich hoffe zu trinken") und eines doppelten („mich dürstet, ohne dass ich Aussicht auf das Trinken habe") Zustandes ableiten, und begreifen es endlich auch, dass ein neutraler Zustand nur da, wo sich kein Werden findet, also nur bei Gott möglich ist.

Sieht man es nun aber hier schon, welchen Antheil das Geistige an der Lust hat, so ergiebt sich daraus auch die

1) Wenn von körperlicher Lust die Rede ist, so meint Plato damit natürlich nicht, dass die Lust ganz und gar etwas Körperliches sei. Denn auf dem Gebiete des rein Körperlichen findet eben so wenig eine Lust, wie überhaupt eine Wahrnehmnng, d. i. ein Innewerden der Empfindung Statt. Körperliche Lust heisst daher nur diejenige, die sich im Zusammenhange mit körperlichen Empfindungen, und nicht durch Erinnerung, Furcht, Hoffnung u. s. w. vollzieht. Vgl. hierüber Wehrmann p. 54. 55.

erste Möglichkeit einer falschen Lust. Denn wenn bei einer falschen Lust auch wirklich immer Lust empfunden wird, so kann doch die diese Empfindung begleitende Meinung falsch sein. Aber auch aus der Lust selbst ergiebt sich schon nach dem Angeführten eine andere Möglichkeit ihrer Falschheit — nach Art der optischen Täuschungen. Denn da es bereits festgestellt worden, sowol dass Lust und Unlust sich zugleich im Menschen finden können, als auch dass beide in das Geschlecht des Unendlichen gehören, so ergiebt sich hieraus die Möglichkeit ihrer Abmessung aneinander und mithin auch die einer falschen Abmessung von selbst.

Indessen an diese zwei Punkte — wir meinen an die Beschaffenheit der Lust als *γένεσις* und an die Möglichkeit des Zusammenseins von Lust und Unlust, schliessen sich noch weitere Bestimmungen an, durch welche wir noch eine dritte und vierte Art der Falschheit kennen lernen. Der erste Punkt wird nämlich wesentlich durch die Beobachtung ergänzt, dass uns nicht alle, sondern nur die vorzüglicheren, bedeutenderen Veränderungen unseres Zustandes zur Wahrnehmung gelangen, dagegen geringere, wie beim Wachsen, sich ohne unser Bewusstsein vollziehen und mithin auch weder Lust noch Unlust erzeugen können. Hier stellt sich uns also auch für das menschliche Leben eine Art neutralen Zustandes heraus, aber man sieht zugleich auch, wie unhaltbar die Ansicht derjenigen — der rechten Feinde des Philebus ist, welche die Lust blos für Abwesenheit der Unlust halten, und man erkennt damit eine neue Möglichkeit der falschen Lust, die nämlich dann Statt findet, wenn man die Abwesenheit der Unlust für Lust hält (cf. Brandis p. 482 und z.). Was aber den zweiten Punkt betrifft, so zählt Plato die neun verschiedenen Fälle auf, in denen eine Mischung von Lust und Unlust Statt finden kann, je nachdem nämlich Lust und Unlust im Körper oder in der Seele, oder in beiden zugleich sich finden, und je nachdem die Lust oder die Unlust oder keine von beiden das Uebergewicht hat. Hier stellt sich uns also für die Lust noch eine neue Art der Falschheit heraus, die dann Statt findet, wenn wir das unbedingt für Lust halten, was doch nur eine trübe Mischung von Lust und Unlust ist. Wahre Lust dagegen ist die unvermischte Lust; sie

findet Statt, wo eine angenehme Erfüllung wahrgenommen wird, ohne dass vorangegangener Mangel sich als Unlust fühlbar gemacht hätte, es ist die Freude an schönen Farben und Gestalten, an den meisten Gerüchen und Tönen — jedoch nicht sowol an dem „relativ Schönen“ als an dem „immer und an sich Schönen“ — (cf. Stallbaum ad l.) und endlich die Freude an mathematischer Erkenntniss gemeint.

Zum Schlusse widerlegt Plato noch die Ansicht jener „feinen Leute“ (κόμψοι), welche die Lust für ein Werden erklären, und sie doch für das Gute ausgeben wollen. Denn wenn sie ein Werden ist, so ist sie des Seiens wegen, in die Klasse des Guten gehört aber nicht dasjenige, was um eines Andern wird, sondern das, um dessentwillen ein Anderes wird. Das Ungereimte dieser Ansicht tritt ausserdem noch in drei Punkten heraus, einmal darin, dass, wer die Lust, also ein Werden für das Gute hält, auch das Vergehen mit in den Kauf nehmen muss; und zweitens darin, dass fortan die ganze sittliche Werthschätzung davon abhängen wird, ob man grade Lust empfindet oder nicht, und endlich darin, dass nach ihr das Gute nicht auch in den Körpern, und in vielem Anderen, sondern allein in der Seele, und auch hier wiederum nicht überall, nicht in Eigenschaften, wie Tapferkeit, Besonnenheit, Einsicht, sondern lediglich in der Lust gesucht werden soll. Diese letzten Bemerkungen scheinen eine bestimmte Polemik, und zwar, vielleicht gegen die Güterlehre der ältesten Kyrenaiker zu enthalten.

Hiermit glauben wir nun den wesentlichen Inhalt dieses Abschnittes verzeichnet zu haben. Wir sehen, wie Plato darin dasjenige fortsetzt, was er seit dem Beginne des Dialogs unternommen hat, nämlich seine Ansicht über die Lust nach zwei entgegengesetzten Seiten hinabzugränzen: gegen diejenigen, welche die Lust für das Gute hielten, und gegen die, welche in der Lust nur die Abwesenheit der Unlust sehen. Die gründlichere Einsicht, die er über das allgemeine Geschlecht der Lust sowol, als über ihre einzelnen Arten gewonnen hat, hebt ihn über beide Einseitigkeiten hinaus.

Der folgende Abschnitt enthält nun, wenngleich in viel geringerer Ausführlichkeit das Gegenstück zu dem eben Besprochenen, indem er die verschiedenen Arten der Erkenntniss

unterscheidet. Hier werden nun zuerst die „handlangenden“ Künste (*χειροτεχνικαί*) von den „leitenden“ (*ἡγεμονικαί*) unterschieden, aber beide zerfallen sofort wieder in zwei Unterabtheilungen, jene nach dem Maasse ihres Antheils an diesen in die genaueren, reineren, wissenschaftlicheren, wie die Tektonik, Schiffs- und Hausbaukunst u. s. f. und die minder wissenschaftlichen, wie die Musik; die leitenden dagegen, unter welchen die Arithmetik, Metrotik, Statik gemeint sind, in die vulgäre und in die philosophische, je nachdem sie sich nämlich mit gleichen oder ungleichen Einheiten abgeben. Indessen in noch höherem Umfange tritt dieser Unterschied der Reinheit oder Wissenschaftlichkeit bei der Dialektik auf, die sich auf das Sein richtet, und sich daher von den genannten, wie überhaupt von allen nur im Werden verkehrenden Künsten und Wissenschaften weit unterscheidet. Denn nur sie besitzt Wissenschaft im vollen Sinne des Wortes [1].

Nachdem Plato auf diese Weise eine möglichst vollständige Einsicht über das Wesen der Lust sowol, als der Erkenntniss vorgelegt hat, schreitet er zur Mischung fort, in der ja nach dem oben Erwähnten das höchste Gut sich erfüllen sollte. War ja doch auch jene ganze Auseinandersetzung über das Geschlecht sowol, als über die Arten der beiden Elemente nur in der Absicht unternommen, um aus ihr das Mischungsverhältniss zu bestimmen. Da werden nun zunächst von der Erkenntniss alle Arten zugelassen. Denn wenn anfangs allerdings nur die auf das Seiende bezügliche Wissenschaft Antheil erlangen soll, so hält Plato es doch bald für glaublich, dass weder „die Wissenschaft von dem hiesigen Zirkel“ noch selbst die Musik irgend etwas schaden kann. Anders steht es dagegen mit den Lüsten; denn die Erkenntniss, der *νοῦς* erklärt Namens aller seiner Genossen sich nur mit den reinen, nicht aber mit allen, also auch den unreinen, schlechten, heftigen Lüsten vortragen zu können. Aber damit ist die Mischung noch nicht vollendet, es

1) Ueber diese ganze Eintheilung der Erkenntniss verbreitet die auch von den Auslegern angeführte Stelle aus der Republ. p. 533 vollständiges Licht. Ebenso stimmt damit die dem Plato vom Aristoteles zu wiederholten Malen beigelegte Dreitheilung der Dinge in *αἰσθητά*, *μαθηματικά* und *εἴδη* (cf. Wehrmann p. 69. 53.). Ueber Beides später das Nähere.

muss noch die Wahrheit hinzutreten, weil ohne sie nichts weder wahrhaftig werden, noch ein Gewordenes sein könne [1]).

Wenn hiermit die Mischung nun auch abgeschlossen ist, so doch nicht der alte Rangstreit zwischen Lust und Erkenntniss. Darum muss Plato am Schlusse noch die Frage aufwerfen: „was denn wohl in der Zusammenmischung zugleich am geehrtesten und am meisten die Ursache sei, weswegen Alles sich mit ihr befreunde, um darnach zu bestimmen, ob es überhaupt der Lust oder der Erkenntniss verwandter sei." Wie aber Plato oben die ganze Frage nach dem höchsten Gute dadurch einleitete und förderte, dass er die Momente untersuchte, die in diesem Begriffe liegen, so muss er auch hier dasjenige feststellen, was den Begriff einer guten Mischung ausmacht. Auf diese Weise zerlegt sich ihm der Begriff des Guten in drei Momente [2]): der Schönheit, der Symmetrie und der Wahrheit. Der Symmetrie, weil ohne sie keine Mischung wahrhaft sein würde; der Schönheit, weil jede Symmetrie Schönheit ist, und der Wahrheit aus dem oben angeführten Grunde, dass überhaupt nichts wahrhaft werden oder

1) Nach Wehrmann p. 85. soll durch die Wahrheit angedeutet werden, dass auch noch die Uebereinstimmung mit dem gemeinsamen Zwecke aller Dinge, d. i. mit der Idee des Guten erfordert werde. Auch sonst hat man diesen Umstand mehrfach gedeutet. Mir will es scheinen, als ob die Worte des Plato sich von selbst erklärten, und als ob man bei dem eigentlichen und nächsten Sinne derselben sehr wohl stehen bleiben könne, selbst wenn dasselbe etwas Unbestimmtes an sich zu tragen scheinen kann.

2) Ueber diese drei Momente siehe die abweichenden Ansichten bei Trendelenburg de Pl. Philebi consilio 1837. Berlin, p. 14. und Wehrmann p. 86. not. 85. Meinerseits mögte ich die Bemerkung mir erlauben, dass es mir nicht ganz genau zu sein scheint, wenn ein grosser Theil der Ausleger in dieser Stelle die drei Momente gefunden hat, in welche der Begriff des Guten überhaupt und im Allgemeinen zerlegt wird. Es handelt sich hier um denselben nur mit Beziehung auf den besondern Begriff der Mischung. Da das höchste Gut des zeitlichen Lebens nun aber in einer Mischung enthalten, und doch zugleich ein Abbild der Idee des Guten in ihrer transcendenten Einheit sein soll, so dürfen wir allerdings jene drei Momente auch auf diese zurück verlegen. Aber dass hier diese Mittelglieder dazwischen liegen, wie an anderen Stellen andere, hat man nicht immer scharf genug hervorgehoben. Und doch kann man die Bedeutung jener drei Momente nur dann ungesucht erklären, wenn man den Begriff der Mischung festhält. In Betreff des eigentlichen Resultates stimmen indessen Alle überein.

ein Gewordenes sein könne — ohne Wahrheit. Misst man nun aber an diesen beiden Begriffen die Lust sowol, als die Erkenntniss, so kann es nicht zweifelhaft sein, welche von beiden ihnen verwandter sei. Denn während der Geist fast zusammenfällt mit der Wahrheit, und von allen Dingen wohl das Maashaltigste ist — nie aber, weder im Traume, noch im Wachen als unschön erblickt worden ist, steht die Lust weit von der Wahrheit, am allermeisten von dem Maasse, und grade je grösser sie ist, desto weiter von der Schönheit ab.

So ist denn der Vorzug, welchen Plato der Erkenntniss vor der Lust giebt, am Schlusse des Dialogs auf das Unzweideutigste festgestellt. Es folgt jetzt nur noch eine Art von Gütertafel, die aber so mancherlei Auslegungen erfahren hat, dass es uns als zweckmässiger scheint, uns zuvor die gewonnenen Resultate zu vergegenwärtigen, ehe wir sie betrachten, weil wir aus ihnen Licht über die Dunkelheit der letzteren zu verbreiten hoffen.

Da erinnern wir uns zunächst, wie die ganze Untersuchung des Plato bereits von einer bestimmten Alternative zwischen Lust und Erkenntniss ausging. Dass dies berechtigt war, wird nicht blos ein Blick auf die vorangegangenen philosophischen Bestrebungen beweisen, sondern auch die bisherigen eignen Erörterungen des Plato weisen darauf hin. Aber gleich der erste Schritt zeigte ihm das Unzulängliche, das in dieser sich gegenseitig ausschliessenden Alternative lag, indem der Begriff des höchsten Gutes, seinen einzelnen Momenten nach betrachtet, ihn überzeugt, dass weder das eine noch das andere Princip denselben genüge, und dass daher innerhalb des zeitlichen Lebens nur eine Mischung aus beiden ein Abbild des höchsten Gutes darstellen könne. So sieht er sich denn darauf angewiesen, zunächst diese beiden Elemente der Mischung schärfer ins Auge zu fassen, um hernach das Mischungsverhältniss daraus bestimmen zu können. Da trat ihm denn aber ein grosser Unterschied schon zwischen den allgemeinen Klassen entgegen, in welche die Lust und die Erkenntniss einzureihen sind, zwischen dem Unbegränzten und dem Begränzenden, die Gränze Verleihenden. Denn wenn das Letztere zugleich das Machende, *(δημιουργοῦν)* die Ursache ist, deren Wirksamkeit alles Werdende es zu danken hat, wenn es zu Stande kömmt, so ist die Natur

des Unbegränzten von dor Art, dass sie, wenn auch nicht aufgehoben, doch aber beschränkt, begränzt werden muss, damit sich ein Werden zum Sein bildo. Aber auch innerhalb beider Arten musste ihm ein grosser Unterschied aufgehen, vor Allem stellen sich auf beiden Seiten zwei grosse Gruppen heraus, die einander correspondiren; denn es giebt gute und schlechte Lüste, wie es auch gute und schlechte Erkenntnisse giebt. Die gute Lust ist dic wahre, die schlechte ist die falsche. Die gute Erkenntniss ist die auf das Seiende gerichtete, die schlechte geht auf das Werden. Aber auch jener Unterschied zwischen den Arten der Lust schliesst sich eng an die Begriffe des Werdens und des Seins an. Darauf weist nicht allein die Unterordnung der Lust unter das „Unbegränzte", also unter einen Begriff, der auf das Innigste mit dem des Werdens verbunden ist, sondern noch mehr die vierfache Möglichkeit, in der es falsche Lust giebt. Denn diese führt entweder unmittelbar oder vermittelt durch den Begriff der Empfindung auf das Werden zurück, wogegen die wahre Lust sich immer mehr aus dem Werden loszumachen strebt. Denn dic wahre Lust umfasst die geistige, und ausserdem von den körperlichen diojenigen, welche beharrlicherer Art sind, die dem Flusse des Werdens wenigstens in sofern entrückt sind, als ihnen nicht ihr Gegentheil, d. i. die Unlust, vorausgeht. So schliesst sich also die speziell ethische Frage, welche der Philebus zunächst behandelt, an den grössten, den allgemeinsten Gegensatz an, der das platonische System beherrscht, an den Gegensatz zwischen dem Werden und dem Sein, zwischen der Sinnlichkeit und den Ideen. Dem entspricht dann auch der weitere Verlauf des Dialogs, indem die Erkenntniss nicht allein stillschweigend einen weit grössern Antheil an der Mischunger hält, als die Lust, sondern ihr Vorrang auch ausdrücklich bewiesen wird. Denn die Erkenntniss wird, auch wo sio sich auf das Werden bezieht, doch immer Maass enthalten und mittheilen, wogegen dic Lust erst das Maass von aussen enthalten muss, und daher nur soweit gut sein kann, als sie es wirklich erhalten hat. Dem entspricht aber vor allen Dingen jene Gütertafel, die der Schlussstein unserer ganzen Untersuchung bildet.

Wir halten es für nöthig, den Wortlaut derselben herzusetzen; denn nur unter strengster Beachtung desselben kann

eine gründliche Entscheidung über die verschiedenen Ansichten zu Stande kommen. Vor Allem wird es darauf ankommen, ob man das Gute, sofern es dem menschlichen Besitze erreichbar ist, und im menschlichen Leben erfüllt wird, oder auch das Gute im Allgemeinen, die Idee des Guten, in diese „Gütertafel" — wenn anders man so sagen darf — aufgenommen glaubt. Während die letztere Ansicht von C. F. Hermann und namentlich von Trendelenburg vertreten wird, vertheidigen Stallbaum, Ritter, Zeller, Wehrmann, Steinhart u. A. die erstere, wenn auch nicht in durchweg übereinstimmender Weise. Die Ansicht von Brandis bewegt sich in der Mitte, und stimmt jedenfalls nicht in allen Punkten mit der von Trendelenburg und Hermann überein. Aehnliches gilt auch von Susemihl (II. 1. p. 52.) und Michelis (II. p. 87.).

Protarch soll es — so lauten die betreffenden Worte des Plato — überall bekennen, dass die Lust weder das erste, noch das zweite Gut (*κτῆμα*) sei, sondern das Erste sei *περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον, καὶ πάντα, ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν*, oder wie C. F. Hermann (praefatio p. XII.) liest: *εἰρῆσθαι*.

*Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ τὸ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὅποσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστιν.*

*Το τοίνυν τρίτον νοῦν καὶ φρόνησιν.*

*Τέταρτα ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας.*

*Πεμπτὰς τοίνυν ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμας, ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπόμενας.* So liest wenigstens C. F. Hermann, während Stallbaum mit Schleiermacher *ἐπιστήμας* einklammert, Trendelenburg aber *ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν καὶ ἐπιστήμαις ἑπόμενας* schreibt, und Badham: *ἐπιστημαις τὰς δὲ,*

Im sechsten Geschlechte ruht der *κόσμος αοἰδῆς*.

Wenn wir uns der Stallbaumschen Ansicht, als der ältesten unter den vorgetragenen, zuerst zuwenden, so finden wir, dass dieselbe von zwei Gesichtspunkten ausgeht, einmal davon, dass dem ganzen bisherigen Verlaufe des Dialogs gemäss hier nur von demjenigen Gute die Rede sein könne, das im menschlichen Leben erreichbar sei, nicht aber von dem höchsten Gute an sich,

wie dieser Bezug denn auch an mehreren Stellen, und noch zuletzt durch den Ausdruck κτῆμα bewiesen werde; und zweitens davon, dass grade hier am Schlusse die dialektischen Regeln angewendet sein müssten. Gegen die Richtigkeit dieser beiden Annahmen müssen wir uns nun aber gleich von Anfang an erklären. Denn unter dem „höchsten Gute an sich" und ohne Rücksicht auf seine Erreichbarkeit betrachtet, können wir nach der platonischen Lehre doch nichts Anderes als die Idee des Guten betrachten; und in dieser Beziehung müssen wir C. F. Hermann durchaus beitreten, der die Weise, wie Stallbaum die Idee des Guten und des höchsten Guts auseinanderreisst, tadelt (de idea boni p. 5. not. 33.; ebenso System p. 630. not. 648.). Wir werden dem allerdings nicht mehr zustimmen können, wenn C. F. Hermann die Idee des Guten und des höchsten Gutes schlechthin zu identificiren scheint („discrimen inter ideam boni et summum bonum nullum esse potuit Platoni"), oder wenn ein neuerer Bearbeiter der alten Ethik verlangt, dass man als den beherschenden Begriff der platonischen Ethik nicht das höchste Gut, sondern die Idee des Guten darstellen soll. Denn diese beiden Auffassungen verfallen auch in ein Extrem, nur in das entgegensetzte von dem, in welches Stallbaum gerathen ist. Der Begriff des höchsten Gutes fällt durchaus in die Idee des Guten, aber er deckt dieselbe nicht, sondern diese reicht mit ihren Beziehungen noch über die Ethik hinaus, während das höchste Gut ein rein ethischer Begriff ist. So können wir es einerseits nicht billigen, wenn man gar keinen Unterschied zwischen den Begriffen des höchsten Gutes und der Idee des Guten statuiren will, anderseits dürfen wir diese beiden Begriffe auch nicht aus ihrer realen Zusammengehörigkeit reissen, wie uns dies Stallbaum's Fehler zu sein scheint. Jedenfalls wird Stallbaum darin wenige Gelehrte in Uebereinstimmung mit sich finden, wenn er es gradezu für unmöglich erklärt, dass Plato in dieser Gütertafel die Idee des Guten habe mit aufzählen können. Wer den bisherigen Verlauf des Philebus und vollends gar die übrige Entwicklung der platonischen Güterlehre im Auge behält, könnte eher zu der

1) Feuerlein die philos. Sittenlehre I. p. 88. 4. mit directem Tadel gegen Zeller II. p. 209 und 277., vgl. ed. II. p. 453. not. 3.

Annahme verleitet werden, dass die Idee des Guten erwähnt werden müsste; und ist doch auch Stallbaum selbst genöthigt, eine Beziehung auf dieselbe grade in der ersten Stelle anzuerkennen. Wenn aber diese erste Voraussetzung Stallbaum's uns als unberechtigt oder wenigstens als übertrieben erscheint, so fällt damit auch das besondre Gewicht fort, welches er auf die Ausdrücke, die die Untersuchung auf das menschliche Leben beschränken sollen, namentlich auf den Ausdruck *κτῆμα* legt. Jedenfalls kann man ihnen andre Ausdrücke, wie das zweimalige *ἐν τῷ παντὶ*, das *αὐτῆς τῆς ψυχῆς* u. a. entgegensetzen, die in seiner Erklärung nicht zu ihrem Rechte kommen. — Ebenso wenig können wir der zweiten Annahme von Stallbaum unbedingt beitreten. Denn da wir in dem vorher Besprochenen gezeigt haben, wie die allgemeinen dialektischen Regeln ihre Anwendung schon in der ganzen Anordnung des Dialogs finden, so sehen wir die zwingende Nothwendigkeit nicht ein, warum sie in dieser letzten Partie des Dialogs, d. i. in unserer Gütertafel, eine nochmalige und ganz besondere Anwendung finden müssten. Am allerwenigsten können wir uns aber das Schema aneignen, das Stallbaum mit Zugrundelegung sowol dieser dialektischen Regeln über das Eins und Viele, als auch der an das *πέρας* und *ἄπειρον* angeschlossene Kategorien, in einer, wie es uns scheint, sehr künstlichen Weise entwirft.

Wenn wir uns jetzt zu der Betrachtung der Gütertafel im Einzelnen wenden, so muss es uns zunächst schon sehr erwünscht sein, dass in Betreff der drei letzten Stellen so gut als keine wesentlichen Differenzen stattfinden. Und in der That ist es schwer zu verkennen, dass hier die beiden Prinzipe aufgeführt werden, welche anfangs beziehungsweise vom Socrates und vom Protarch für das höchste Gut ausgegeben, von beiden aber um ihrer Einseitigkeiten willen fahren gelassen werden — die Erkenntniss nämlich und die Lust. In Betreff dieser Stellen kann daher nur die Frage aufgeworfen werden, in welcher Weise sich die dritte und die vierte Stelle von einander unterscheiden. Wehrmann (p. 95. 103.) formulirt seine Ansicht mit Hinweisung auf Republ. III. 428 dahin, dass er an der ersten Stelle die Erkenntniss der Ideen, an der anderen die der einzelnen Dinge erblickt. Stallbaum, Ritter, Brandis und Trende-

lenburg sahen dagegen an der letzteren die Erzeugnisse der ersteren, und ein solcher Unterschied scheint durch die Worte selbst noch mehr indicirt und überhaupt der Anschauungsweise des Plato angemessener zu sein, als der von Wehrmann gemachte[1]).

Indessen auch noch in Ansehung der zweiten Stelle stehen die Ansichten sich näher, als wie dies für die erste der Fall ist. Weisen doch auch die Prädicate des „Vollkommenen" und „Genugsamen" zu bestimmt auf die Kennzeichen hin, welche Plato für den Begriff des absolut Guten, sowie das „Symmetrische" und „Schöne" auf das, was er als die Erfordernisse einer guten Mischung festgesetzt hatte. Und so sind es dann nicht allzuverschiedene Nuancirungen desselben Grundgedankens, wenn Stallbaum und Andere hier das ξυμμεμιγμένον wiederfinden, und wenn Ritter „das gesammte Erzeugniss dieser Kraft", d. i. nach p. 465 und 463. 1., „der Tugend" darin erblickt, oder Brandis von der, „wie wir sagen würden, durch die objective Norm der Sittlichkeit beseelten Gesinnung" redet. Brandis sagt statt dessen auch: „das davon durchdrungene Leben, oder die Verwirklichung desselben im Leben. Denn in allen diesen Auffassungen ist es doch anerkannt, dass in dieser Stelle von demjenigen die Rede sei, was den eigentlichen Werth des gesammten gegenwärtigen Lebens ausmacht. Nur die Auffassung von Wehrmann (p. 92.) bewegt sich in einer wesentlich anderen Richtung, indem er an der zweiten Stelle etwas sieht, was sich zu dem an der ersten aufgeführten „Maasse" verhalten soll, „wie der Körper zur Seele, wie die Materie zur Form." Diese Ansicht scheint uns nicht ganz genau präcisirt noch aus der Stelle selbst begründet zu sein. Dagegen selbst die Ansicht von Trendelenburg unterscheidet sich von der Stallbaumschen im Grunde genommen nur durch die grössere Allgemeinheit, in der Trendelenburg sie formulirt. Denn wenn Trendelenburg Alles darunter begreift, was nach dem Vorbilde des Guten geboren und entstanden ist, so begreift er damit natürlich auch diejenige Mischung, welche das höchste Gut des Lebens dar-

1) In Betreff der Schlussworte des Dialogs können wir uns dagegen ganz die Ansicht von Wehrmann (p. 98—100.) aneignen.

stellen soll. Dass er nun ausser derselben die ganze übrige *γεγενεμένη οὐσία* darin findet, erscheint allerdings nach dem bisher Besprochenen noch nicht grade als wahrscheinlich. Darum stützt dann auch Trendelenburg seine Ansicht auf die erste Stelle, von welcher sich die zweite nur in einem einzigen Punkte unterscheiden soll, und da allerdings das *σύμμετρον* so unzweideutig als möglich dem *μέτρον* entspricht, so wird dann in der That unsre ganze Entscheidung von der Auffassung des letzteren abhängen müssen.

Was haben wir also unter dem *μέτρον, μέτριον, καὶ καίριον,* von welchem Plato hier redet, zu verstehen?

Stallbaum antwortet: absoluti boni ideam, und danach würden wir ihm vollkommen beistimmen können, wenn er nicht hinzufügte: quatenus mens humana eam comprehendere et ad vitam regendam moderandamque adhibere potest; und diese Restrinction hebt er mit dem grössten Nachdrucke hervor. Aber wenn nun Stallbaum hiervon wiederum die nach dem Vorbilde der Idee gewordene Mischung unterscheidet, so sehen wir in der That die eigentliche Absicht Stallbaum's nicht ab. Denn was soll noch wiederum in der Mitte zwischen der Idee des Guten, die der höchste unerreichbare Zweck der Welt ist, und derjenigen Mischung liegen, welche innerhalb des zeitlichen Lebens das höchste Gut darstellt? Ein derartiges Mittleres muss man aber vermuthen, wenn man sieht, wie Stallbaum einerseits dagegen protestirt, dass man an dieser ersten Stelle die Idee des Guten an sich zu verstehen habe, und anderseits das Einzige, was nach Platonischer Auffassung innerhalb des zeitlichen Lebens ein volles Abbild der Idee des Guten ist, nämlich die Mischung aus Lust und Erkenntniss, erst an der dritten Stelle erwähnt findet. Man würde annehmen können, dass Stallbaum hier Gott im Unterschiede von der Idee des Guten erblickt hätte, wenn Stallbaum nicht das grösste Gewicht darauf legte, dass auch hier von einem „Besitzthum" des Menschen schon die Rede sei, und wenn er nicht Gott ausdrücklich davon unterschiede. Was an dieser ersten Stelle bezeichnet wird, soll für das menschliche Leben ebenso der Grund der Begränzung sein, wie Gott es im Allgemeinen und wie *νοῦς* und *φρόνησις* es innerhalb des menschlichen Lebens sind. Darnach versteht er

also unter dem Ersteren die höchste geistige Thätigkeit des Menschen, und unter νοῦς und φρόνησις nur eine untergeordnete Art derselben. Aber auch diesen Unterschied kann man höchstens aus seinen Worten vermuthen, ohne dass er ihn hinlänglich deutlich und präcise vorgetragen hätte.

Ungleich genauer und stichhaltiger sind die Bemerkungen von Ritter und Brandis. Ritter erkennt die Tugend hier, „als dasjenige, was dem gemischten Leben des Menschen das Maas gewährt für alle Verhältnisse und für alle Zeiten des Lebens, und somit die Ursache alles Guten im Leben ist“ (p. 463 und 465.) und den Unterschied von der dritten Stelle setzt er darin, dass die in derselben stehende Einsicht an sich nicht practisch sei. — In etwas abweichender und eigenthümlicher Weise erblickt Brandis an der ersten Stelle „diejenige Form des an sich Guten, vermittelst deren es sich im Bewustsein zunächst darstellt, d. h. die erste Verwirklichungsform desselben, die nur nach Maasgabe der subjectiven Kraftthätigkeit zur Bestimmtheit erhoben werden kann.“ Wenn dabei „grade das Merkmal des Maases und Maashaltigen hervorgehoben wird, so leitet er dies daraus her, dass grade vermittelst dieses die Idee des Guten zunächst anzuwenden sei, und vermuthet ausserdem eine Hinweisung auf die Idealzahlen als Schemata der Ideen.“ Auch er erblickt in dem Geist und der Einsicht der dritten Stelle nur „besondere, und in sofern untergeordnete Richtungen der Vernunft.“ — An diese beiden schliesst sich Wehrmann sowie Zeller im Wesentlichen an. Bei Ersterem scheint indessen das Haupthinderniss, weswegen er die Idee des Guten nicht anerkennt, in dem Wörtchen κτῆμα zu bestehen; Letzterer will überhaupt keinen grossen Werth auf alle derartige Aufzählungen beim Plato gelegt wissen (ed. 2. II. p. 560.).

Gegen diese verschiedenen Bemerkungen möchten wir uns nun einzuwenden erlauben, zunächst gegen Zeller, dass so richtig seine Behauptung auch im Allgemeinen ist, es hier doch eben erst auf den wiederholten Versuch ankömmt, ob man den Plato nicht wenigstens in dem vorliegenden Falle von jenem Vorwurf befreien kann, sodann aber im Allgemeinen, dass uns der zwischen der ersten und der dritten Stelle angenommene Unterschied, so wie er von den Genannten formulirt wird, durch

den Wortlaut derselben nicht begünstigt zu werden scheint; vielmehr scheint uns derselbe im Zusammenhange mit dem ganzen Sprachgebrauche des Philebus darauf hinzuführen, unter *νοῦς* und *φρόνησις* das ganze Gebiet des menschlichen Geistes und der menschlichen Vernunft zu verstehen, die practische Seite so gut wie die theoretische. Dazu kömmt dann aber auch der Anstoss, den wir an den Worten *ἀΐδιον φύσιν* mit Trendelenburg und Hermann nehmen müssen.

Denn wenn diese beiden Gewährsmänner im Unterschiede von allen übrigen Ansichten an unserer Stelle die Idee des Guten bezeichnet finden, so stützen sie sich vorzüglich darauf, dass hier von „der ewigen Natur" die Rede ist. Da dies Prädicat nicht von etwas Menschlichem und Zeitlichem, aus mehreren Gründen aber auch nicht von Gott gebraucht sein könne, so bleibe uns nichts Anderes übrig, als die Idee des Guten anzunehmen. Und in der That, dass die Idee des Guten hier angeführt werden könne, scheint keines Beweises bedürftig. Denn abgesehen davon, dass der Philebus uns schon an mehr denn einer Stelle auf den allgemeinsten Gegensatz des Platonischen Systems, nämlich auf den des Seins und Werdens hingewiesen hat, dass er überhaupt — wie C. F. Hermann p. 532 sagt — die lichtvollste Darlegung der obersten Kategorien dieses Systems enthält, so haben wir doch auch im Anfange des Dialogs ausdrücklich besprochen, dass der erste Preis keinem Factor des menschlichen Lebens, sondern nur dem zukommen könne, was der Inbegriff alles Wahren und Ewigen ist. — Erblickt man aber auf diese Weise in der ersten Stelle die Idee des Guten, so liegt es allerdings nahe, mit Trendelenburg alle „boni ideae in rerum natura simulacra" oder „quidquid ad ejus exemplar natum et factum est", sowie den einzigen Gegensatz zwischen der ersten und zweiten Stufe in dem Erzeugtsein dieser *(γενέας ταύτης)* im Gegensatze zu der ewigen Natur des ersteren anzunehmen. Indessen möchten wir hier doch die beschränktere Fassung der allgemeinen vorziehen. Denn wenn man in der ersten Stelle die Idee des Guten, d. i. das höchste, aber für das

1) Es ist dabei zu beachten, dass Hermann und Trendelenburg Gott von der Idee des Guten unterscheiden.

Zeitliche unerreichbare Gut, in der zweiten dagegen das höchste im Leben zu verwirklichende Gut findet, so entsprechen sich die Merkmale auf das Genaueste. Denn während von der Idee des Guten gesagt wird, dass es nicht allein Maass enthalte (μέτριον), sondern weil es selbst das Maass ist, dasselbe auch allem in der Zeit Begriffenen mitzutheilen vermöge (μέτρον — καίριον), so heisst es von dem höchsten Gute des Lebens, dass es schön sei, weil in Uebereinstimmung mit diesem Maasse, und eben darum vollkommen und hinlänglich. Die verschiedenen Prädicate, welche Plato vorhin zum Theil von der Idee des Guten, zum Theil von einer guten Mischung ausgesagt hatte, häuft er jetzt auf diejenige Mischung zusammen, welche aus Lust und Erkenntniss besteht, um uns ja davon zu überzeugen, dass diese Mischung ein treues Abbild der höchsten Einheit, mitten in dem vergänglichen Leben eine Aehnlichkeit des ewigen Gutes sei.

Und vergegenwärtigen wir uns jetzt noch einmal die ganze Gütertafel, so finden wir, dass ein festes Princip dieser Anordnung zu Grunde liegt, sie beginnt mit der höchsten ewigen sittlichen Norm; an zweiter Stelle steht das, was im Zeitlichen dieselbe abbildet, und an den übrigen Stellen die einzelnen Bestandtheile desselben. Von einem derselben können alle Arten als werthvoll betrachtet werden, darum werden seine beiden Hauptabtheilungen ausdrücklich erwähnt, von dem andern hat insbesondere nur die eine Hälfte sittlichen Werth, während die andere sich in dem ewigen Flusse des Werdens verliert. Eben darum ruht die Ordnung des Gesanges auf der sechsten Stufe.

Für diese Auffassung[1]) vermögen wir nun aber auch — um uns eines Stallbaumschen Ausdruckes zu bedienen — ein testimonium antiquitatis beizubringen, das Stallbaum für seine Ansicht in die Waage wirft, das wir uns aber mit viel grösserem Rechte aneignen können als er. Wir schliessen mit demselben unsere Bemerkungen über den Philebus, weil dies Wort dieselben in der That auf das Genaueste zusammenfasst. Wir finden es in der auch sonst sehr einsichtigen Darstellung der Platonischen

1) Ausser den angeführten inneren Gründen erinneren wir auch noch daran, wie die Republik p. 504 c. sich an den Philebus anschliesst und wie unverkennbar diese von der Idee des Guten redet.

Ethik, welche das zweite Buch der ethischen Eclogen des Stobaeus enthält (ed. Gaisford. II. p. 547.).

*Πρῶτον μὲν γὰρ ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν αὐτὴν ἀποφαίνεται, ὅπερ ἐστὶ θεῖον καὶ χωριστόν· δεύτερον δὲ τὸ ἐκ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς σύνθετον, ὅπερ ἐνίοις δοκεῖ και' αὐτὸ εἶναι τέλος τῆς ἀνθρωπίνου ζωῆς· τρίτον αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν φρόνησιν· τέταρτον τὸ ἐκ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν σύνθετον· πέμπτον αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν ἡδονήν* [1]).

## §. 9.

## Die Ideenlehre nach dem Parmenides, Sophistes und Politikus.

Wir berühren jetzt den eigentlichen Kern der platonischen Gedanken, indem wir uns der Ideenlehre zuwenden. Bevor wir dieselbe indessen nach den drei in der Ueberschrift angegebenen Dialogen darzustellen versuchen, müssen wir die wesentlichsten der auf sie bezüglichen Hinweisungen überblicken, welche schon die früher behandelten Dialoge durchziehn.

Schon die Lehre von der Liebe hat uns von mehr denn einer Seite her derartige Hinweisungen gebracht. Im Lysis lernten wir den Begriff eines höchsten Gutes kennen, als des Allen Zugehörigen und in Wahrheit Befreundeten, als eines Gipfels, von welchem abwärts ein ganzes System relativer Güter sich entfaltet, und in einer bestimmten Stufenordnung gliedert. Dem hierin geschilderten System der Zwecke, das der praktischen Seite angehört, entspricht auf der mehr theoretischen Seite der Inhalt jenes überhimmlischen Ortes, von dem im

---

1) Ausser den mehrfach angeführten Arbeiten erläutern den Philebus von älteren namentlich: Baumgarten Crusius de Phileb. Pl. Leipz. 1809., von neuern Badhams Ausgabe, London 1855, u. H. Anton's (Fichte's philos. Zeitschr. 1850) Inhaltsangabe. Munk, Stümpell u. A. bringen nichts Erhebliches. Schweglers (Gesch. d. Griech. Philos. Tuebingen 1859. p. 144). Vorwürfe hat die platonische Gütelehre aber gewiss ebenso wenig verdient als die Beschuldigung buddhistisch — schopenhauerscher Tendenzen bei Justi die ästhet. Elemente in d. plat. Phil. Marb. 1860.

Phaedrus die Rede war, und als dessen Inbegriff hier das Ansich und das Wesen aller wirklichen Dinge, deren lautere Gestalt und ewige Wahrheit beschrieben wurde. An seinem ungestörten und vollständigen Anblicke labten sich die Götter, von ihrer geringeren oder grösseren Theilnahme an diesem Anblick hing das Schicksal auch der menschlichen Seelen ab — die Erinnerung an denselben war der Quell jener heiligen Liebe, aus der nach dem Phaedrus alles Werthvolle im Denken, Reden und Handeln des Menschen hervorgehn sollte. Eben derselbe Gedankenkreis durchzog auch das Symposium, namentlich die den Höhepunkt desselben bildende Rede des Socrates. Dieser Gedankenkreis setzt stillschweigend ein Gebiet des Uebersinnlichen und Ausserzeitlichen, des Göttlichen und Glückseligen, des Vollkommenen und an sich Seienden als vorhanden voraus, gegen welches die Verworrenheit der sinnlichen Erscheinung, die Veränderungen des im Entstehn und Vergehn sich spaltenden Werdens, der Unbestand und die Haltlosigkeit des Weltlichen wie der Schatten gegen das Licht, wie das Abbild gegen das Urbild sich verhält. Nur durch das allmälige Zurückstreben aus dieser Sphäre des Werdens in diejenige des Seins — wie ein solches Zurückstreben grade im Symposium mit grosser Ausführlichkeit beschrieben wird (p. 210), vollzieht ja die wahre und eigentliche Liebe ihren bestimmungsmässigen Verlauf[1]).

---

1) Dass der Phaedrus und Symposium aus den vollen Anschauungen und fertigen Voraussetzungen der Ideenlehre heraus geschrieben sind, kann nicht füglich in Zweifel gezogen werden, nnd wir dürfen daher denjenigen, der darüber noch Näberes zu erfahren wünscht, einfach auf nnsere früheren Darlegungen verweisen. Etwas anders steht es um den Lysis. Ich gebe zu, dass aus ihm allein auch nicht einmal die allgemeinsten Grundzüge der Ideenlehre mit Sicherheit zu entwickeln wären. Ebenso bestimmt muss ich aber dennoch behaupten, dass sie in ihm liegen, und ganz evident heraustreten, sobald man den Lysis mit anderen platonischen Schriften zusammenhält. ohne sich dabei von vorgefassten Meinungen irgend welcher Art leiten zu lassen. Wir werden gleich zu bemerken haben, wie vollständig der Philebus das Wesentliche der ganzen Ideenlehre in sich trägt, wenn schon vielleicht in einer etwas singulären Ausdrucksart. Nnn aber ist der Lysis wirklich mehrfach nur eine populäre Umschreibung von einzelnen Erörterungen des Philebus, wie z. B. jener Freiheit und Macht als unausbleibliche Kennzeichen, „Wissen und Geschick“ (cf. Susemihl I. p. 18.) als vornehmlichste Quellen

Ungleich bestimmter indessen als diese Hinweisungen sind noch die der Tugendlehre zu entnehmenden. Denn wie der Grundgedanke derselben die Reduction der Tugend auf Wissenschaft, der Wissenschaft auf Erinnerung war, so war deren Grundvoraussetzung jenes oben näher besprochene Verhältniss zwischen den Momenten des Guten und Nützlichen, des Schönen und Angenehmen, von welchen insgesammt gezeigt wurde, dass sie, in ihrer höchsten Fassung gedacht, auf einen Punkt zusammenfallen müssten. Dieser Punkt wird nun aber seinem innersten Wesen nach auch nicht als etwas Anderes gedacht werden können, als was jenes im Lysis besprochene höchste Gut ist — und jene Erinnerung hat auch hier wiederum nichts Anderes zu ihrem Gegenstande als wie im Phaedrus. Nur dass die ganze

---

der Glückseligkeit beschreibt; dieser aber die Begriffe der Selbstgenugsamkeit und Hinlänglichkeit als integrirende Merkmale des höchsten Gutes, sowie den νοῦς und die φρόνησις unter allen zeitlichen Factoren als die unentbehrlichsten zum Zustandekommen der Glückseligkeit behandelt. Ausserdem verrathen die im Lysis vorkommenden Ausdrücke τὸ ὄντι, ὡς ἀληθῶς, πρῶτον φίλον, ἀρχὴ ἣ οὐκέτι ἐπ' ἄλλο ἐπανοίσει, εἴδωλα, παρουσία u. a. zu bestimmt das Zugrundeliegen der Ideenlehre für Jeden, der dieselbe sonst schon kennt. Daher erkennt denn auch sogar Susemihl (I. p. 20) hierin „Anklänge an die Sprache der späteren Ideenlehre" an — aber „an eine Hypostase des sokratischen Begriffs soll dabei doch nicht im Entferntesten zu denken sein" — „vielmehr die beiden Hauptelemente der späteren Ideenlehre, das formallogische und reale, Begriff und Urbild, laufen hier, so zu sagen, noch getrennt neben einander her" (p. 21). Und ebenso concedirt Steinhart (I. p. 233) ein einmaliges ahnungsvolles Aufdämmern der Ideenlehre" — aber lässt dieselbe sonst diesem Dialog noch „fehlen" (cf. not. 28. 30. 39.) — während dagegen schon Schwalbé (ad Lys.) und Hermann (System p. 615) diesen Punkt richtiger beurtheilt haben. Unter Verweisung auf die von uns oben gegebene Darlegung des Lysis müssen wir uns hier darauf beschränken, jenen Auffassungen mit den trefflichen Worten von Ueberweg (I. I. p. 280) entgegenzutreten. „Für das Verständniss des Platonismus ist kaum ein anderer Irrthum gefährlicher als der, eine Zurückhaltung, die Plato aus methodischen Gründen übte, mit einem Nochnichtwissen zu verwechseln, in welchem er selbst befangen sei." —

Der Phaedrus enthält eine Beziehung auf die Ideenwelt — abgesehn natürlich von dem ὑπερουράνιος τόπος — namentlich noch in alle demjenigen, was über den Werth und die Regeln der Begriffsbestimmung — freilich von verschiedenen Personen des Dialogs gesagt wird, und worüber man die genaue Auseinandersetzung bei Ritter II. p. 300 seq. vergleiche.

Darstellungsart in diesen Dialogen noch ruhiger, genauer und mehr ins Einzelne eingehend ist als in jenen. Daher denn auch wohl zu begreifen ist, wie eine ganze Reihe einzelner Strahlen, die die verschiedenen Seiten der platonischen Lehre zu beleuchten bestimmt sind, grade von jenem Mittelpunkte aller platonischen Tugendlehre ausgehn können [1]).

Indessen wie wichtig auch immer schon die hiermit angedeuteten Beziehungen auf die Ideenlehre sind, keine von ihnen kann sich doch mit der bedeutsamen Art messen, in welcher der Theaetet und Philebus die Grundlagen derselben befestigt [2]). Denn in diesen beiden Dialogen sind in der That die zwei entscheidenden Gedankenreihen niedergelegt, die zur Aufrichtung der Ideenlehre führen mussten. Die erste von ihnen bewegt sich mehr von der subjectiv-logischen Seite des Erkennens, die andere mehr von der objectiv-metaphysischen Seite des Seienden her — dennoch würde man die innerste Eigen-

1) Besonders hervorzuheben sind als solche zuerst auch hier wieder die Auslassungen über Werth und Wesen der Definition, übereinstimmend mit denen im Phaedrus, und wie diese dazu bestimmt, den Unterbau der Ideenlehre abzugeben; sodann zweitens die wichtige Unterscheidung der wahren Vorstellung und Wissenschaft, durch deren Anerkennung die Wirklichkeit der Ideen dem Plato ohne Weiteres als erwiesen erscheint (cf. Zeller II. p. 413. Ritter II. p. 213.); ferner die von Ritter II. p. 311. in ihrer ganzen Bedeutung geltend gemachte Bemerkung des Meno p. 81 c., die sich auf die lückenlose Zusammengehörigkeit aller einzelnen Dinge in der Welt und ihrer Erkenntniss bezieht; endlich die im Charmides so gepriesene „Wissenschaft von der Wissenschaft" verglichen mit der Selbstbewährung der Ideen, die der Theaetet lehrt (cf. Ritter II. p. 214.) u. a., wie die παρουσία in Euthydem p. 301 a. (cf. Ritter p. 339. Anm. 3.).

2) Mit Grund wundert sich Ritter (II. p. 274.) darüber, dass Plato nicht in ganz ähnlicher Weise wie seinen Streit gegen den Heraklit, so auch den gegen die Eleaten ausgeführt habe. Wenn er aber zur Erklärung dieses Umstandes bemerkt, dass dem Plato die Verstandeserkenntniss überhaupt eine ganz andere, d. i. also höhere Bedeutung als die sinnliche Vorstellung gehabt habe, so möchte ich vielmehr daran erinnern, dass, um mit den platonischen Gedanken übereinzustimmen, die herakliteische Thesis nur der Einschränkung bedurfte, von der Universalität, in welcher ihr Urheber sie behauptet hatte, auf das Bereich der für sich betrachteten Sinnlichkeit, während dagegen das Eleatische Princip bis in seine letzte Wurzel hinein unverträglich war mit der Platonischen Idee.

thümlichkeit des Plato verkennen, wenn man diese beiden Seiten anders als nur relativ geschieden dächte und wenn man nicht fortwährend ihres von beiden Seiten stattfindenden Zusammentreffens eingedenk wäre. Unter diesen Umständen aber stehn wir schon ganz unmittelbar vor der Erklärung der platonischen Idee, wenn wir die in diesen zwei Dialogen nach der fraglichen Seite hin enthaltenen Consequenzen zu entwickeln verstehn.

Der Theaetet hat uns drei Stufen auf der Scala der Erkenntnisstheorie unterscheiden gelehrt. Diese drei waren ihm aber keineswegs etwa gleichberechtigte und einander coordinirte Glieder. Vielmehr ging sein unzweideutigster Sinn dahin, Wahrnehmung und Wissenschaft als die beiden entgegengesetzten Pole darzustellen, zwischen welchen in der Mitte als Weg von einem zum andern, als die Aufeinanderbeziehung beider die Vorstellung sich hin und her bewege. Fragt man nun aber nach dem objectiven Correlat dieser subjectiven Trichotomie, so bezeichnet der Theaetet als solches einerseits den allgemeinen Fluss des unbedingten Werdens, anderseits das reine Sein, und endlich als ein Drittes, gleichsam in der Mitte zwischen beiden stehend, die *γένεσις εἰς οὐσίαν*, die *γεγενεμένη οὐσία*. Auf jenes Erste bezieht sich die ganz für sich gelassene Wahrnehmung, das Zweite ist das eigenthümliche Object der Wissenschaft, endlich aber das Dritte bezeichnet das Gebiet, in welchem die Vorstellung verkehrt, die Vorstellung, deren Aufgabe eben darum auch nur in der Aufeinanderbeziehung jener beiden anderen Seiten liegt, und die solcher Aufeinanderbeziehung der Möglichkeit eines Irrthums ausgesetzt ist, die für jene beiden anderen nicht besteht. Wer aber erkennt nun nicht doch auch sofort in diesen drei, somit für die objective Seite heraustretenden Gliedern drei von den vier Kategorien wieder, unter welche der Philebus ausnahmslos alles und jedes Gedenkbare befasste, das unbedingte Werden ist das *ἄπειρον*, das reine Sein entspricht der Gesammtheit der *πέρατα*, und hier wie da steht eine Zusammensetzung aus beiden als ein Mittelglied zwischen beiden da. Wesswegen aber die Betrachtung des Theaetet nicht ausserdem auch noch ein Analogon für das vierte Glied des Philebus, für den Urheber der Begränzung, bringt — diese Frage können wir erst später beantworten, erst da, wo wir überhaupt das Verhält-

niss zu betrachten haben, das zwischen der Ideenwelt und ihrer Spitze, der Idee des Guten einerseits und Gott anderseits nach platonischen Anschauungen stattfindet. Dagegen zwei andere Punkte verdienen auch schon hier gleich die sorgsamste Beachtung, weil sie die Probleme enthalten, zu deren Lösung eben der Versuch der Ideenlehre überhaupt nur gewagt wird. Zunächst nämlich ist das äusserst beachtenswerth [1]), dass nach der Darstellung des Philebus das reine Sein — d. h. also dasjenige, was als das eigenthümliche und ausschliessliche Object der Wissenschaft gilt — sich uns sofort als eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit, als Gränzen, und nicht als Gränze darstellt, zwar als eine zu einer gewissen Einheit zusammengefasste Vielheit, doch aber immer auch als eine in sich zur Vielheit gegliederte Einheit, jedenfalls also nicht als jenes abstracte, in sich unterschiedslose und leere ἕν der Eleaten. Von vornherein erfahren wir also, dass Gegenstand der Wissenschaft nicht eine einzige Idee, sondern eine Mehrheit von Ideen ist [2]), und da doch auch anderseits wieder ein gewisser Zusammenhang zwischen den einzelnen Ideen bestehn soll, so können wir auch sagen, ein System von Ideen, eine Ideenwelt als der Inbegriff alles desjenigen, was innerhalb der wirklichen Welt auf die Seite des Seins und der Gränze gehört. Hierin liegt nun aber offenbar schon das ganze Motiv zu jenen schwierigen Untersuchungen über den Gegensatz des Einen und Vielen gegeben, den die drei in Rede stehenden Dialoge mit Beziehung auf die Ideen anstellen, und da dieser erste Gegensatz — sowol der Natur der Sache nach, als auch besonders bei und seit dem geschichtlichen Beispiele der Eleaten — genau mit dem Gegensatz des Seins und Nichtseins zusammen hing, — so kann es nicht befremden, dass auch dieser zweite Gegensatz von jenen Dialogen in Erörterung

1) Dies ist deswegen von so besonderer Wichtigkeit, weil das Sein welches Gegenstand der Wissenschaft ist, uns ursprünglich ja immer als das Einheitliche im Gegensatze zu der Vielfältigkeit des wahrnehmbaren Werdens erschienen ist. Hiemit kann es nun aber doch im Widerspruch zu stehn scheinen, wenn das Seiende selbst wiederum als eine Vielheit erscheint.

2) Nach dem Vorgange von Ritter (Göttinger Gel. Anz. 1840. 20. St. p. 188.) bemerkt auch Zeller p. 441.: „Plato redet fast nie von der Idee, sondern immer nur von den Ideen in der Mehrzahl."

gezogen wird. Die beiden Probleme aber, die damit discutirt werden, liegen doch immer schon auch in dem Theaetet und Philebus vor, oder vielmehr sie wachsen gleichsam aus diesen heraus. Je selbstständiger sich nun aber hiernach dasjenige, was wir schon jetzt als eine Ideenwelt zu bezeichnen ein Recht haben, nach aussen hin abgränzt, je reichhaltiger dasselbe sich in sich selbst gliedert, desto problematischer muss uns eben dann das Verhältniss erscheinen, in welchem diese Ideenwelt zur wirklichen, d. i. zur gewordenen, sinnlich wahrnehmbaren Welt steht. Und das ist nun der zweite Punkt, zu dessen Erörterung mir gleichfalls schon der Theaetet und Philebus die Aufforderung zu enthalten scheinen. Ausnehmend deutlich scheint sie mir jedenfalls der Philebus zu enthalten, sofern dieser nämlich das Seiende in dem Complexe der „Gränzen" erblickt. Denn da solche Gränzen allen gegebenen Andeutungen nach als Umrisse, Schemata, Formen zu denken sind, die einerseits zwar auch für sich vorgestellt werden können, die anderseits aber ihre volle Wirksamkeit doch nur eben dann entfalten, wenn sie von der Hand des Urhebers der Begränzung gleichsam ergriffen, und in das Unfassbare des Unbegränzt-Unbestimmten hineingesenkt werden, so liegt darin schon jenes schwere Problem der Ideenlehre gegeben, welche die Ideen einerseits in den gewordenen Dingen, anderseits aber auch jenseits derselben erblickt[1]) — jedenfalls aber wird es auch hiernach nicht ohne innere Anknüpfung zu sein scheinen können, wenn wir jetzt zu einer Inhaltsangabe des Parmenides, Sophistes und Politikus fortschreiten.

Das eigentliche Problem, mit welchem es der Parmenides zu thun hat, wird eingeführt durch jenen p. 127 e. aufgeführten, einer vorgelesenen Schrift des Zenon entnommenen Satz, welcher folgendermassen lautet: *Εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια· τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι — ἀδύνατον δὴ*

1) Aehnlich äussert sich auch Ueberweg (l. l. p. 178.) „das Schwankende zwischen der Form der Individualität und der Form der Allgemeinheit, folglich auch zwischen einer Existenz neben und einer Existenz in den Einzelobjecten — haftet durchaus an Plato's Ideenlehre."

καὶ πολλά εἶναι· εἰ γὰρ πο λλὰ εἴη πάσχοι ἂν ἀδύνατα. Der Sinn dieser Worte muss auf den ersten Anblick dunkel und räthselhaft erscheinen. Dennoch merkt man es ihnen bald ab, dass sie nichts Anderes vorstellen wollen als eine Defensivmassregel der eleatischen Schule, eine indirecte Beihülfe für die parmenideische Grundbehauptung: ἓν εἶναι τὸ πᾶν. Denn da die Gegner absurde Consequenzen aus diesem Satze des Parmenides entwickelt hatten, so sucht nun Zenon seinerseits zu zeigen, dass noch ungleich Lächerlicheres sich aus der Setzung des Vielen, als wie aus der des Einen ergiebt, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι — wenn Einer sie nur recht in ihr gehöriges Licht stellen will.

Wie nun aber im Theaetet der platonische Socrates selbst es ist, der der gegnerischen Ansicht zuvor aufhilft, ehe er sie widerlegt, so geschieht es auch hier, noch dazu von dem als jugendlich geschilderten Socrates. Dieser nämlich weist dem Zenon nach, dass er noch gar nicht einmal das eigentliche Problem erfasst habe, um welches es sich in Betreff des Eins und Vielen handele. Nämlich nicht darin liegt nach seiner Ansicht jenes Problem, dass man zeigt, wie die vielen einzelnen, wirklichen, sinnlichen, gewordenen Dinge zugleich Eins und Vieles sind — sofern diese alles, was sie sind, eben doch nur durch Theilnahme an einem anderen sind — wohl aber würde es wundernswerth sein, wenn man eben dasselbe auch an den für sich bestehenden, nur mit dem Geiste zu erfassenden Ideen selbst aufzuzeigen vermöchte. Es ist keine Kunst, z.B. den Socrates zugleich als Ἕν und πολλά[1]) darzustellen, das Eine nämlich, sofern sich an ihm ein Oben und Unten, Rechts und Links, Hinten und Vorn unterscheiden lässt, das Andere aber, sofern er einer von sieben ist. Wohl aber wäre es staunenswerth, wenn auf gleiche Weise auch die für sich genommenen Ideen an und für sich zusammen gemischt und von einander gesondert werden könnten.

Ueber diese Interpellation des Socrates zeigen sich nun die beiden Eleaten — keineswegs verdriesslich, wie Jener gefürchtet

1) Man vergleiche hiermit den ähnlichen aber doch keineswegs ganz identischen Missbrauch des ἓν καὶ πολλά, der im Philebus geschildert worden (p. 15 d. seq.).

hatte, vielmehr durchaus erfreut durch dieselbe, sofern diese nämlich die feste Voraussetzung von solchen an sich seienden und von den einzelnen Dingen (real-, d. i. χώρις) geschiedenen Ideen involvirte. Nur dass Parmenides es nicht unterlassen kann, den jungen Socrates mit Beziehung hierauf in einer doppelten Weise zu prüfen, einmal ob derselbe auch wohl das Vorhandensein von Ideen in der erforderlichen Weite des Umfangs anerkenne, und sodann, ob er sich auch sonst wohl nicht anfechten lasse durch die bedeutsamen Schwierigkeiten, denen die Durchführung dieser Ideenlehre ausgesetzt sei. Das Erste geschieht, indem Parmenides ihm zunächst mit solchen Ideen kömmt, wie Aehnlichkeit, Gerechtigkeit, Schönheit, Güte u. s. w., die denn freilich Socrates keinerlei Anstand nimmt als für sich bestehend zu hypostasiren. Bedenklicher wird er schon, das Gleiche in Beziehung auf den Menschen, das Feuer oder das Wasser zu thun — und vollends als ihm zuletzt nun gar noch eine Idee des ϑρίξ, des πηλός, des ῥύπος zugemuthet wird, will er sich dazu nicht verstehn. Eine solche Bedenklichkeit und Zurückhaltung schiebt Parmenides indessen ausschliesslich auf seine Jugend und Menschenfurcht, und versichert ihm, dass, falls ihn die Philosophie nur noch erst völliger ergriffen haben werde, dass er dann auch weder von dem Zuletztangeführten noch sonst überhaupt etwas für zu gering achten werde, um von ihm eine Idee anzunehmen.

Zum zweiten stellt Parmenides dann aber die drei tiefgreifenden Schwierigkeiten heraus, mit welchen vor Allem die Auffassung der Ideenlehre zu kämpfen hat. Zuerst nämlich ist es doch klar, dass die an den Ideen theilnehmenden Dinge jedes Mal entweder an der ganzen Idee oder auch nur an einem Theil derselben Antheil haben müssen. Zugleich ergiebt sich aber auch, dass weder das Eine noch das Andere möglich ist. Das Ganze der Idee kann nicht in jedem der theilnehmenden Dinge vorhanden sein, weil auf diese Weise dann ja die Ideen vervielfältigt werden und ausser sich selbst sein würden. Und selbst das allerdings sinnreiche, vom Socrates dagegen vorgebrachte Bild von einem und demselben Tage, der doch an vielen Orten zugleich sei, ohne desswegen ausser sich zu sein, hält doch nicht Stich, wie wenigstens Parmenides zu verstehn giebt, wenn

er jenem ersten Bilde das zweite von dem über viele Menschen ausgespannten ἱστίον entgegenstellt, von welchem letztern in gewissem Sinne auch das Gleiche wie vom Tage gesagt werden könne, während näher angesehn über jedem einzelnen Orte auch nur ein Theil des Ganzen sei. — Aber auch die Ideen nun ebenso zu theilen, um von ihnen einen Theil in jedem „theilnehmenden" Dinge sein zu lassen, geht doch eben so wenig an. Denn die Ideen sollen ja eben das Ἕν, das in sich Einheitliche sein, woran die Dinge Theil haben und wodurch sie selbst zur Einheit gelangen. Ganz besonders evident kann die Absurdität dieser letzteren Auffassung dann aber auch noch an den Ideen der Grösse, des Gleichen und des Kleinen gemacht werden. Denn darnach würden ja offenbar die grossen Dinge gross sein durch Theilnahme an einem Theil von der Idee der Grösse, welcher doch selbst jedenfalls kleiner wäre als das Ganze dieser Idee. Die gleichen Dinge wären gleich durch einen Theil von der Idee des Gleichen, der kleiner wäre als das Ganze. Und auch das Kleine endlich würde nicht sowol grösser, als vielmehr kleiner denn zuvor werden durch einen Theil des Kleinen, grösser als welcher das Ganze wäre.

Die zweite Schwierigkeit ist die unter dem Namen des τρίτος ἄνθρωπος bekannte, die wir — und zwar in dieser Form — beim Aristoteles wieder finden und noch näher zu besprechen haben werden. Hier aber stellt Plato dieselbe nicht grade an diesem, sondern an dem Beispiele des μέγεθος dar. Wenn wir nämlich nur desswegen eine Idee der Grösse angenommen haben, um für die vielen einzelnen grossen Dinge unter einander einen Einheitspunkt zu besitzen, so werden wir nach demselben Rechte jetzt auch noch weiter eine zweite Idee anzunehmen genöthigt sein, um die Gesammtheit jener einzelnen Dinge mit dieser ersten Idee auf eine Einheit zu bringen, und so bis ins Unendliche fort. Und dieser Schwierigkeit entgeht man selbst dann nicht, auch wenn man mit Socrates zur Ausflucht entweder die Ideen zu blossen Gedanken, die nur in den menschlichen Seelen, nicht aber in den Dingen selbst sind, herabsetzt, eine Ausflucht, die schon deswegen nicht Stich hält, weil dieselbe uns in eigentlichstem Verstande vor ein Dilemma führt, d. h. vor eine Alternative, deren beide Glieder gleich sehr unhalt-

bar sind, entweder nämlich auch jedes der einzelnen Dinge als denkend aufzufassen, was doch offenbar nicht für alle zutrifft, oder auch dieselben zwar als denkend, doch aber nur als nichts denkend vorzustellen, was gleichfalls einen Widersinn enthält — oder auch wenn man die μέθεξις der Dinge an den Ideen näher bestimmt als das, oder reducirt auf das Verhältniss des παράδειγμα zu seinen ὁμοιώματα, da wir doch auch in diesem Falle immer wieder ein Vorbild vor dem Vorbilde erhalten. Endlich aber als die dritte und grösste — nach den Andeutungen des Parmenides indessen auch noch keineswegs einzige, und letzte Schwierigkeit — führt Parmenides Folgendes an, was sich auf das Anundfürsichsein der Ideen gegenüber den wirklichen Dingen, auf das völlige Voneinandergeschiedensein dieser beiden Seiten bezieht. Machen wir mit diesem letzteren nämlich Ernst und nehmen also an, dass die Ideen nicht in uns sind, so müssen wir dies selbstverständlich dann auch auf alle solche Ideen ausdehnen, bei denen es sich lediglich um Verhältniss- oder Beziehungsbegriffe handelt. Also dann wird auch die Idee des Herrn dasjenige nicht sein, dem der wirkliche Sklave dient. Noch auch wird der Herr die Idee des Sklaven beherschen, sondern wie der wirkliche Herr zum wirklichen Sklaven, so werden auch die beiden Ideen in demjenigen Verhältnisse zu einander stehn, um welches es sich hier überhaupt handelt. Das Gleiche gilt natürlich dann auch von der Idee der Wissenschaft, welche sich nicht auf unsere, die hiesigen Dinge, beziehen wird, sondern allein auf die Idee der Wahrheit u. s. w. Und unsere hiesige, wirkliche Wissenschaft, die Wissenschaft des Einzelnen wiederum wird sich nicht auf die Idee der Wahrheit u. s. w. beziehn können, vielmehr wird diese Idee nebst allen anderen uns völlig unerkennbar sein müssen. Ja, was noch schlimmer ist, da man genöthigt ist, wenn Einem, Gott die Idee der Erkenntniss, Herschaft u. s. w. beizulegen, so folgt daraus die vollständigste Beziehungslosigkeit zwischen uns und den Göttern. Diese werden so wenig uns erkennen können, als wie wir sie. Sie werden so wenig unsere Herren sein, als wie wir ihnen dienen.

Dies sind die drei grossen, man möchte sagen mit selbst-

mörderischer[1]) Dialektik, von Plato gegen seine eigene Ideenlehre hervorgehobenen Schwierigkeiten. Von ihrer Lösung hängt nach der ausdrücklichen Erklärung des Parmenides (p. 135 c.) der ganze Bestand der Wissenschaft (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν) ab — zu ihrer Lösung soll es aber auch anderseits keinen anderen Weg geben, als die energische Uebung in der Dialektik, als deren Beispiel und Muster wenigstens zunächst die den zweiten Theil des Dialogs ausmachende Unterredung des Parmenides anzusehn ist. Bevor wir indessen auf diese eingehn, wird es zweckmässig sein, uns auch noch ohne Rücksicht auf sie[2]) sowol die Rolle zu vergegenwärtigen, die in dem Bisherigen die Unterredner gespielt haben, als auch das Gewicht und die Beschaffenheit der von ihnen vorgebrachten Schwierigkeiten an und für sich.

Die drei Unterredner sind also der „sehr jugendliche" Socrates einerseits, und das eleatische Freundespaar anderseits, von welchem letzteren Zeno als ein kräftiger Mann, Parmenides aber als ein würdiger Greis erscheint. Schon dieser Umstand — dessen geschichtliche Bedeutung vor der Hand ununtersucht bleiben mag, erklärt genügend die grössere Rücksicht, mit welcher, verglichen mit dem Zeno, Parmenides behandelt wird, und zwar meinen wir dies nicht nur von Seiten der Unterredner innerhalb des Dialogs, sondern auch wegen der ihm in diesem zuertheilten Rolle von Seiten des Verfassers selbst. Socrates sowol wie Zeno blicken unverkennbar zum Parmenides als zur höheren wissenschaftlichen Autorität auf und beide thun es in

1) Hiernach hat es einen gewissen Schein für sich, wenn Ueberweg p. 180. bemerkt: „Nicht die Urheber einer Theorie, sondern erst Antagonisten von grundverschiedener psychischer Organisation pflegen auf solche grundstürzende Einwürfe zu fallen." Dennoch kann ich seiner Unächtheitserklärung des Parmenides in keiner Weise zustimmen.

2) Zeller hat sich Michelis (p. 237.) Tadel dafür zugezogen, dass er es für nothwedig erklärt, zur Orientirung über das Ganze von der Erwägung des zweiten Theils auszugehn. Für nothwendig allerdings halte auch ich das nicht, für erlaubt aber gewiss. In meinen Augen bieten die meisten Dialoge die Möglichkeit dar, ihre Erklärung von dem einen oder dem andern der in ihnen enthaltenen Punkte aus zu versuchen. Die eine Art führt vielleicht zu einem grösseren Grade von Sicherheit, aber auch die andere besitzt einen eigenthümlichen Vorzug, wenn es ihr möglich ist, sich genauer an den Gang des Dialogs selbst zu halten.

gewisser Weise auch mit vollem Rechte; dennoch aber darf Plato's Standpunkt mit keinem dieser drei identificirt werden, so sehr allen dreien auch die Grundlage, von welcher sie ausgehn, sowol unter einander als mit dem Plato gemein ist. Diese Grundlage nämlich ist die Anerkennung von nicht sinnlich wahrnehmbaren, sondern nur mit dem Geiste erkennbaren εἴδη als einem jenseits der einzelnen Dinge Vorhandenen. Von dieser Grundlage aus weiss nun aber Zeno es nur zu einem Angriff auf die gegnerische Zerspaltung des Seienden in eine Vielheit zu bringen, der dann höchstens in indirecter Weise die Einheit des Seienden, des πᾶν zu bestätigen vermag. Wie es sich aber mit dem Ἕν an sich, und ebenso mit dem Πολλὰ an sich verhalte, das bleibt nach der Erörterung des Zeno noch ganz unerledigt. Läugnet Zeno denn wirklich überhaupt und in jedem Sinne das Sein der einzelnen, sinnlichen Πολλά? fasst er allen Ernstes das Ἕν als ein völlig in sich abgeschlossenes, abstractes, jede und alle Art der Vielheit von sich fern haltendes? Diese beiden Fragen legt uns das Bisherige nahe, ohne aber irgend welche bestimmte Antwort darauf zu erhalten. Desswegen ist es ein Fortschritt, wenn durch Socrates diese beiden Fragen zur Sprache gebracht werden. Zeno hat nur den von den Gegnern aus seiner Thesis gezogenen absurden Consequenzen die aus den ihrigen hervorgehnden gegenübergestellt. Socrates aber — voll Wisbegier, zu erfahren, nicht blos was nicht statuirt werden darf, sondern auch was zu statuiren ist — spielt den Kampf auf die Seite des Uebersinnlichen, und damit so recht in das eigenste Gebiet des Zeno, der eleatischen Thesis, soweit dieselbe bisher Vertretung gefunden hat, hinein. Er zeigt die Wiederholung derselben Schwierigkeiten auf dem Gebiete des Uebersinnlichen auf, und eben desswegen muss er nun auch — nicht etwa nur aus persönlicher Bescheidenheit, sondern wegen der Sache selbst — zweifelhaft sein, welche Aufnahme seine Worte bei den Eleaten finden werden. Da aber greift nun mit einer gewissen Ueberlegenheit über beide bisherigen Unterredner der reifere Vertreter des eleatischen Princips in den Dialog ein. Parmenides revanchirt sich zunächst am Socrates, sofern er es diesem als ein Gebot der wissenschaftlichen Consequenz aufweist, dass wenn man überhaupt von irgend

einem Einzelnen der sinnlichen *Πολλά* eine Idee annehme, man dann auch überhaupt kein einziges derselben für zu verwerflich achten müsse, um ihm Antheil an der Idee zu geben. In welche Schwierigkeiten man sich aber eben hierdurch, und dadurch dass in Folge davon auch in das Gebiet des Uebersinnlichen die Vielheit eindringt, verwickelt, das ist der eigentliche Sinn seiner weiteren Auseinandersetzung. Sie will die Nothwendigkeit darthun, entweder jede Vielheit von dem Begriffe des Eins, des Seienden, des Uebersinnlichen fern zu halten, und um dies zu können, auch überhaupt jedes Band zu zerreissen, mit dem Socrates noch jenes Uebersinnliche an das Sinnliche knüpft — oder auch wenn man dies Letztere will, dann auch nicht nur überhaupt jene Schwierigkeiten noch erst fortzuschaffen, sondern insonderheit vor jeder uneingeschränkten Fassung der Idee und ihrer Verhältnisse zur Sinnlichkeit nicht zurückzuscheuen. So entwickelt Parmenides also einerseits zwar die Consequenzen des socratischen Standpunktes noch folgerichtiger und umfassender, als wie dieser selbst es bisher gethan, und vielleicht auch vermocht hatte — während er anderseits zugleich schon hier den Anfang macht, den Socrates überhaupt von seinem Standpunkte abzurufen, und mit solchem Vornehmen dann auch in dem ganzen weitern Dialog noch fortfährt. So sehr nun aber auch hierin die persönliche Ueberlegenheit des Parmenides zur vollen Geltung kommen mag, in der Sache selbst braucht er deswegen nicht auch gleichfalls als der überlegene gelten zu sollen, und jedenfalls Plato seinerseits braucht sich nicht zu binden an den „jugendlichen Socrates“. Es giebt vielleicht noch einen andern Weg, um den von Parmenides aufgedeckten Schwierigkeiten zu entgehn, als denjenigen, den Parmenides im Rückhalt hat. Man kann vielleicht noch rascher, als wie der junge Socrates es that, die Anerkennung einer Idee des Schmutzes u. s. w. als unabweisbare Consequenz der Ideenlehre ansehn, und braucht desswegen doch nicht sich irre machen zu lassen an deren Richtigkeit überhaupt. Gesetzt, man fasste die Ideen als Gränzen [1]), als Formen an

---

1) Wir brauchen nicht daran zu erinnern, dass dies die Auffassung des Philebus ist. Die in diesem Dialog herschende Darstellungsart scheint uns überhaupt die geeignetste zu sein, um durch alle scheinbaren oder wirklichen

und ausser den einzelnen Dingen, nach welcher Auffassung dann weder irgend welche Kluft zwischen jenen und diesen, noch auch irgendwie ein Vorhandensein jener in diesen stattfände, nach welcher Auffassung dann die Ideen nicht sowol in den einzelnen Dingen, als vielmehr jene in diesen wären und in Folge dessen jene dann auch in gewisser Weise als für sich bestehend gedacht werden könnten, während sie zugleich ihre volle und eigentliche Wirksamkeit doch auch nur an den wirklichen Dingen darstellen — so würden mit dieser Auffassung wie mit einem Schlage alle jene von Parmenides hervorgehobenen Schwierigkeiten wegfallen, deren gemeinsame Wurzel doch nur darin liegt, dass man zunächst in Eleatischer Weise die einzelnen Dinge und die Idee, das Sinnlichwahrnehmbare und das Ansichseiende auseinanderriss, und hernach doch auch wieder dieses auf jenes im Einzelnen beziehn wollte. Wenn man nun aber statt dieses letzteren Verfahrens die Ideen von Anfang an als Gränzen fasst, in denen als von ihnen lostrennbaren Formen die einzelnen Dinge sich befinden, so kann zunächst schon jene erste Frage überhaupt gar nicht mit Recht aufgeworfen werden, ob die Idee ganz oder nur theilweise oder wie sonst in den einzelnen Dingen sei. Denn die Idee ist überhaupt nicht in den Dingen, sondern jedes einzelne Ding in der Idee — wobei es natürlich nicht die geringste Schwierigkeit hat, nicht nur die eine Form sich als an mehreren Dingen gleichmässig erscheinend, sondern ausserdem auch ganz und gar getrennt, gesondert von jenen an und für sich seiend zu denken. Ebenso leicht fallen hiermit dann aber auch jene anderen beiden Schwierigkeiten weg. Denn wo, wie in dieser Auffassung, der für sich betrachteten Erscheinung, dem noch nicht in die Maasse gefassten *ἄπειρον* jede Selbstständigkeit, jeder Werth und jedes

---

Irrgänge der platonischen Speculation auf das Sicherste hindurch zu leiten. Darnach beurtheile man denn auch solche Aeusserungen wie die von v. Hensde Init. p. 425.: „nos autem egimus de ideis Platonis — nec tamen vix ullam eorum dialogorum (i. e. Philebi et Parmenidis) mentionem fecimus.“ Anderseits vermag ich nach dem Obigen aber auch nicht mit Hegel (Gesch. d. Phil. I. p. 205.) u. A. in Betreff des Parmenides zu sagen: „dieser Dialog ist so eigentlich die reine Ideenlehre Plato's“. Nicht sie bedarf seiner, sondern er ihrer zur Erläuterung.

Sein abgesprochen wird, da kann es sich auch ganz und gar nicht weder um eine derartige Vermittlung handeln, als wie sie das zweite Argument versucht, noch auch um eine derartige Scheidung, als wie sie das dritte voraussetzt. Idee und Erscheinung sind von vornherein zusammen, da ja letztere, sofern sie überhaupt am Sein Theil hat, ganz und gar schon in jener ist. Ja, von diesem Standpunkte aus lässt sich sogar ein neues Licht auf das Bedenken werfen, mit welchem Socrates eine Idee des Schmutzes u. s. w. zuliess — selbst wenn dasselbe sich darnach nicht sogar ganz und gar sollte rechtfertigen lassen. Denn allerdings lässt es sich im Zusammenhang jener Auffassung auf gewisse Weise denken, dass man zuletzt auf Objecte stösst, die so sehr das reine, d. i. „unbegränzte" *ἄπειρον* enthalten, die so wenig irgend welchen Antheil am Sein haben, dass man von ihnen unmöglich auch eine Idee anzunehmen im Stande ist — ein Umstand, auf dessen Bedeutung für Plato's ganze Grundauffassung wir später noch näher einzugehn Gelegenheit finden werden.

Vor der Hand werden wir die zweite Hälfte des Parmenides weiter zu erwägen haben. Auch in Betreff ihrer sind indessen schon diejenigen Auffassungen durch das Bisherige festgestellt, welche feste Leitpunkte gegenüber dem dialektischen Hin- und Herschlagen abgeben. Man vergegenwärtige sich nur fortdauernd, dass wie einerseits in dem Wesen der als Gränze gefassten Idee die Möglichkeit liegt, eine Vielheit von einzelnen Dingen zu umspannen, und an denselben zu erscheinen, so andererseits das einzelne Ding nur dadurch wahrhaft seiend und wahrhaft erkennbar ist, dass es an der Einheit als allgemeinster Form der Ideen Theil hat — und man hat darin den eigentlichsten Sinn jener auf den ersten Anblick so räthselhaften Aufeinanderbeziehung des Eins und des Vielen gefasst, welche nach Plato's Absicht — wenn auch freilich nicht nach der des Parmenides [1]) — das Resultat aller jener dialektischen Erörterungen ist.

Aeusserlich freilich ist das Schema der letzteren nicht schwer

---

1) Parmenides will — dem Grundprincip seines Philosophirens treu — die Schwierigkeit, beziehungsweise Unmöglichkeit aufzeigen, an welcher jede Urtheilsbildung leidet, sobald es sich um irgend ein anderes Urtheil, als um das analytische handelt.

zu übersehn: „Die ganze Untersuchung nämlich zerfällt in vier Theile, durch das vorausgesetzte Sein und Nichtsein der Einheit und durch die Folgerungen für sie selbst und für alles Uebrige gebildet, und jeder dieser Theile gewinnt zwei widersprechende Ausgänge. Indem nämlich beide, die Einheit und das Uebrige, durch eine Doppelreihe sich auf einander beziehender Begriffe durchgeführt werden, so zeigt sich einmal, dass jedem von ihnen von allen diesen Prädikaten keines, dann wieder, dass ihnen beide entgegengesetzte zukommen 1), ja in mehreren Fällen werden noch wunderlicher die Widersprüche gehäuft“ (Schleiermacher I. 2. p. 65.).

I. Aus dem als seiend vorausgesetzten Eins ergiebt sich für dasselbe Folgendes:

1. Als ihm gleichmässig abzusprechende Prädikate stellen sich heraus der Besitz von Theilen und die Beschaffenheit als Ganzes; Theile kann es nicht haben — und weil es keine Theile haben kann, so kann es auch kein Ganzes sein — weil in diesem wie in jenem Falle das Eins nicht ein Eins, sondern ein Vieles sein würde. Ohne Theile kann es dann aber auch weder Anfang noch Mitte, noch Ende haben, dann ist es aber unbegränzt, und hat auch keinerlei Gestalt. In Folge dessen kann es dann auch weder in einem Andern eingeschlossen sein, noch sich selbst einschliessen. Es ist also weder in einem Andern, noch in sich, also nirgendwo. Dann ruht es aber auch ebenso wenig, als wie es sich bewegt, ist ebenso wenig verschieden von sich oder einerlei mit einem Verschiedenen, als wie es verschieden von einem Verschiedenen oder einerlei mit sich ist. Es ist mithin weder sich noch einem Andern ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich, weder älter noch jünger, noch gleich alt; sei es im Verhältniss zu sich selbst noch zu einem andern, daher überhaupt nicht in der Zeit, weder gewesen, noch geworden, noch seiend, noch werdend, noch sein werdend, noch werden werdend. Daher kommt ihm gar kein Sein zu, also auch nicht das Einssein, also giebt es von ihm auch keinerlei

1) So ist es wenigstens in der ersten Antimonie der Fall, während bei den übrigen drei die Thesis das Sowol-als-auch und die Antithesis das Weder-noch enthält.

Prädikat, keinen Namen, keine Rede, keine Wissenschaft, Empfindung oder Vorstellung.

In dieser Thesis der ersten Antinomie führt also die logische Sprödigkeit des als seiend vorausgesetzten Eins, d. h. seine völlig abstracte und alle Beziehung auf irgend ein anderes — selbst auch nur auf das doch bedingungsmässig mit ihm verknüpfte Sein — von sich ausschliessende Fassung den vollkommensten Nihilismus herbei. So gefasst, vermag das Eins nicht einmal als Eins, ja überhaupt nicht mehr gefasst zu werden — weder von der Wissenschaft, noch von der Vorstellung, noch von der Wahrnehmung, also von keinerlei Form oder Art der Erkenntniss.

2. Andrerseits braucht nun aber auch nur der geringste Unterschied an dem als seiend vorausgesetzten Eins, es braucht eben auch nur dieser Unterschied des Seins von dem als seiend vorausgesetzten Eins als zweier so zu nennender „Theile" des seienden Eins zugelassen zu werden, und man kömmt zu nicht minder befremdlichen, wenn auch grade entgegengesetzten Resultaten. Dieser Unterschied des Seins und des Eins an dem seienden Eins macht nämlich das Letztere sofort zu einem Unendlichen, sofern er sich eben auf jeder der beiden von einander unterschiedenen Seiten bis ins Unendliche hinein wiederholt. Sein blosses Vorhandensein setzt streng genommen auch nicht nur Zweierlei, sondern bereits sofort Dreierlei, eben sich selbst, den Unterschied, die Verschiedenheit, als Drittes am seienden Eins. Und so fällt dieses dann überhaupt ganz und gar unter die Kategorie der Zahl. Das Sein ist also in unendlich vielen Theilen, und ebenso das Eins, da jeder dieser Theile Einer ist. Es ist also Eines und Vieles, Ganzes und Theile, begränzt und unbegränzt an Menge. Als Ganzes hat es Anfang, Mitte und Ende, daher auch eine Gestalt. Daher ist es — mit Rücksicht auf das zwischen einem Ganzen und seinen Theilen stattfindende Verhältniss sowol in sich selbst, als auch in einem Andern. Daraus folgt, dass es auch in Ruhe und Bewegung ist, ferner mit sich selbst einerlei, und von Anderem verschieden, aber auch von sich selbst verschieden, und mit Anderem einerlei; ferner sich selbst und dem Andern ähnlich und unähnlich, und zwar beides sowol um der Einerleiheit als um der Verschiedenheit willen. Es berührt sich selbst und Anderes, es berührt

aber auch weder sich selbst noch Anderes. Es ist sich selbst und dem Andern gleich und ungleich, daher mit sich und dem Andern gleichviel und mehr und weniger als beide. Als seiend muss es ferner an der Zeit Theil haben und jünger und älter und gleich alt sein und werden, in Verhältniss zu sich selbst und dem Andern. Es war also und ist und wird sein und ist geworden und wird und wird werden, es giebt Prädikate von ihm, Wissenschaft, Vorstellung und Empfindung, Namen und Rede.

So strömen also hier unterschiedslos alle, auch die allerentgegengesetztesten Prädikate auf das seiende Eins zusammen, sobald an demselben nur jener erste Unterschied gesetzt worden, der an sich doch auch wiederum etwas so äusserst Naheliegendes war. In der Thesis kamen wir zu dem Resultate, dass unter der Voraussetzung des seienden Eins nichts, hier zu dem, dass alles wahr sei. Dort ist der Fehler in einer zu vollständigen Losreissung des Eins vom Vielen, hier in einer zu voreiligen Zerspaltung jenes in dieses zu suchen. Aus der gemeinsamen Erwägung beider ergiebt sich, dass das Eins zwar zu beziehn ist auf das Viele, nicht aber aufzulösen in dasselbe. Oder mit anderen Worten: dass die Gränze die Bestimmung in sich trägt ein Vielerlei, ja ein Unendliches zu umspannen, ohne deswegen selbst dazu hinabgezogen zu werden.

II. Die darauf folgende zweite Antinomie bestimmt sodann das aus derselben Voraussetzung für das Nicht-Eins, für das Uebrige als das Eins, für das Viele sich ergebende Schicksal. Seine Realität erscheint als undenkbar, gleichviel, mögen wir es mehr nach der positiven Seite als ein doch irgendwie zur Einheit zusammengefasstes Vielfältiges denken, denn dann strömen wieder ähnlich wie oben beim Eins unterschiedslos alle Prädikate auf demselben zusammen oder mehr nach seiner negativen Seite, nach seiner Unterscheidung vom Eins, denn dann erscheint es wiederum von allen und jeden Prädikaten entblösst. Das gemeinsame Resultat liegt demnach hier in der Forderung gegeben, das Viele zu einer gewissen Einheit durch die Gränze zusammen zu fassen, wenn anders dasselbe überhaupt, und doch auch wiederum nicht zu einer unbedingten, wenn anders dasselbe in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit als Vielheit soll erkannt werden können.

III. und IV. Nachdem nun also in der ersten Antinomie vom Standpunkte der Idee, in der zweiten von dem der Nicht-Idee aus die relative Zusammengehörigkeit beider aufgezeigt worden, vervollständigen die anderen beiden Antinomien die Darstellung, indem die dritte — sehr treffend von Zeller[1]) als der ontologische Beweis bezeichnet — die Unmöglichkeit zeigt, die Idee als nicht seiend zu denken, und endlich die vierte, — der kosmologische Beweis — die Unmöglichkeit, irgend ein Seiendes ohne die Idee zu denken.

Hiermit schliesst der Parmenides äusserlich ungemein abgebrochen und resultatlos — dem Kern der Sache nach aber auch darin mit grosser Feinheit und Absichtlichkeit. Die Absichtlichkeit bezieht sich darauf, dass Plato gewiss kein wirksameres Mittel ergreifen konnte, um den Leser zu einer nacherzeugenden Thätigkeit zu veranlassen, als diese unverhüllte Art, den Dialog mit einem offenen Fragezeichen zu beendigen. Die Feinheit aber erblicke ich darin, dass ohne Angabe eines letzten Resultates die Rücksicht auf den Parmenides in einem mit einer solchen kaum vereinbaren Grade gewahrt werden konnte. Der junge Socrates ist uns als der unentwickelte Vertreter des höheren, der alte Parmenides als der reifere Vertreter des niedrigen Princips erschienen. Darin löste Plato die schwie-

---

1) Auf den wir hier überhaupt verweisen in Betreff der näheren Ausführnng und Begründung des von uns — freilich niebt durchgehends in völliger Uebereinstimmung mit ihm Gesagten. Nachdem — wir bedienen uns eines Ausdrncks von Socher (p. 278.) — „die dunkle Majestät" des Parmenides früher wider alle Gebühr über- nnd unterschätzt worden, hat zn seiner methodischen Würdigung Schleiermacher das Erste, Zeller aber bisher das Beste beigetragen. (Platon. Studien. Tuebingen 1839. p. 157 seq., Griech. Philos. ed. I. p. 346 seq., ed. II. p. 415.) Der von ihm erfreulicher Weise in Aussicht gestellten Fortführung seiner Untersuchung mag es auch vorbehalten bleiben, sich mit den Modificationen und Ausstellungen auseinander zu setzen, die seine bisherige Darstellnng bei Steinhart, III. p. 225., Susemihl I. p. 330., Michelis I. p. 229., Ueberweg p. 176—184. 222—25., Beck, Platon's Philos. Stuttg. 1853. p. 74., Strümpell erfahren hat. Weniger belangreich ist, was sich über den Parmenides bei Prantl (l. l.), v. Heusde (l. l. p. 425.), Ebben, Platon. de ideis doctr. p. 72., Munk (p. 59. p. 79. wird der Parmenides „Plato's erstes Adonisgärtchen" genannt) vorfindet, sowie noch einiges Andere, was der bei Zeller und Susemihl verzeichneten Litteratnr sonst vielleicht noch nachgetragen werden könnte.

rige Aufgabe, in welche ihn seine Pietät gegen beide verwickelte. Gegen diese Lösung hätte er nun aber selbst wieder verstossen müssen, wenn er zuletzt dem Socrates den Sieg über Parmenides hätte zusprechen — oder wenn er nicht etwa gar selbst und in eigner Person aus den Coulissen hätte hervortreten wollen. Bewundern wir also auch hier den Plato nicht nur in demjenigen, was er thut und sagt, sondern auch in dem, was er verschweigt und unterlässt.

Dem Begriff des Eins folgt der des Seins in äusserst genauem Zusammenhange, und wiederum nur aus dem Begriffe des Seienden ist der des Nichtseienden zu erklären. Mit dem Begriffe des Eins hat der Parmenides es zu thun gehabt, mit jenen andern beiden beschäftigen sich der Sophist und Politikus. Diese beiden Dialoge schliessen sich daher auch, wie unter einander so auch mit dem Parmenides sehr genau zusammen, — worauf vielleicht auch schon äusserlich die Einführung eines eleatischen Fremdlings — ähnlich und unähnlich dem Permenides — hinzuweisen bestimmt ist. Ausserdem bezieht sich aber auch ausdrücklich und zwar sehr mit Recht der Anfang des Sophisten auf das Ende des Theactet zurück. Denn hatte dieser letztere Dialog Wissenschaft als Erkenntniss der Ideen bestimmt, so kann, da ja diese der Inbegriff alles wahrhaft Seienden sind, sein Resultat offenbar nicht bedeutungslos für irgendwelche über die Begriffe des Seienden und des Nichtseienden angestellte Untersuchungen sein. Zugleich ist diese Verknüpfung des Sophisten mit dem Theaetet die unabweisbarste Widerlegung für alle diejenigen, die in dem letztgenannten Dialoge entweder gar kein oder doch höchstens nur ein dürftig negatives Resultat erreicht glauben. Denn wäre dies der Fall, warum hätte Plato dann nicht in einem so ausdrücklich an den Theaetet angeschlossenen Dialoge die Untersuchung desselben von neuem wieder aufzunehmen sich für verpflichtet erachtet?

Wiewohl nun aber hiernach die eigentliche Hauptangelegenheit des Dialogs die richtige Fassung der beiden Begriffe des Seienden und des Nichtseienden, die genaue Abgränzung derselben gegen einander ist, ähnlich wie im Parmenides eine solche an den Begriffen des Eins und der Vielheit vollzogen wird, so hebt doch die äussere Einkleidung zunächst nicht von dieser

Angelegenheit an, sondern geht vielmehr von der gelegentlich herbeigeführten Frage aus, ob ein Sophist, ein Staatsmann und ein Philosoph wie dem Namen so nun auch wirklich der Sache nach verschieden seien, und zur Beantwortung dieser Frage wird zuvor die Begriffsbestimmung des Sophisten versucht, als eines Künstlers, dessen Thätigkeit sich doch immer irgendwie auf das Nichtseiende bezieht, ja, ehe diese Bestimmung gegeben wird, wird dann zuvor selbst noch erst wieder die Probe dazu an dem Begriff — des Angelfischers gemacht. So lagert sich also zunächst und scheinbar ein dreifach verschlungener Kreis der Untersuchung um und vor den eigentlichen Kern des Dialogs. Dass dies indessen nicht ohne künstlerische Feinheit, wissenschaftliche Berechtigung und didactische Absichtlichkeit ist, wird man bei auch nur mässiger Aufmerksamkeit leicht einzusehn im Stande sein.

Einfach ist es, die Begriffsbestimmung des Angelfischers wieder zu geben, und ebenso einfach, zugleich den Humor des Plato wahrzunehmen, der sich in der Wahl grade dieses Begriffes als des zu definirenden, sowie in der näheren Ausführung seiner Bestimmung kund giebt. Auch ist das Verfahren, welches der Redende dabei befolgt, ein sehr einfaches und für diesen Zweck gewiss als angemessen einleuchtend. Dies Verfahren ist nämlich eine dichotomische, vom Höhern zum Niedrigern, vom Allgemeineren zum Bestimmteren herabsteigende Eintheilung, die erst da ihren Endpunkt erreicht, wo der gesuchte Begriff als ein in allen seinen Merkmalen bestimmter heraus springt. Die Thätigkeit des Angelfischers fällt unter den allgemeinsten Begriff des Vermögen oder der Kunst. Nicht aber die hervorbringende Kunst ist es, die ihm eignet, sondern die erwerbende, und zwar diejenige erwerbende Kunst, die nicht Unbelebtes, sondern lebende Wesen betrifft. Indem man so unter den verschiedenen Arten lebender Wesen auch die Fische aufzeigt, unterscheidet man sodann weiter die Zeit, die Art und die Mittel ihrer „Jagd“, bis man zuletzt, durch fortwährende dichotomische Ausscheidung eine Bestimmung sämmtlicher Merkmale erhält, die jetzt mithin in Hinsicht nicht nur des Namens, sondern zugleich auch des mit diesem verbundenen Begriffs eine Uebereinstimmung unter den Redenden verbürgt. Die schwer wiederzugebende

Schlussdefinition lautet: „von der gesammten Kunst war die eine Hälfte die erwerbende, von der erwerbenden die bezwingende, von der bezwingenden die nachstellende, von der nachstellenden die jagende, von der jagenden die im Flüssigen jagende, von der im Flüssigen jagenden war der ganze untere Abschnitt die Fischerei, von dieser ein Theil die verwundende, von der verwundenden die Hakenfischerei, und von dieser hat uns die Art vermittelst einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde den der That selbst nachgebildeten Namen der Angelfischerei erhalten" [1]).

Vergleicht man nun weiter mit dieser als Muster aufgestellten Definition die nach derselben gebildete des Sophisten, so muss es sofort auffallen, dass wir von diesem Begriffe nicht sowol eine als vielmehr sechs Bestimmungen erhalten; der Sophist erscheint als Jäger auf den Sold reicher Jünglinge, als ein mit den Waaren des Geistes und der Tugend herumziehender Grosshändler, als ein Krämer oder auch als ein Handwerker in eben diesem Fache, als ein Eristiker und endlich auch als ein Scheidekünstler, der die Seele von den ihrem Lernen im Wege stehenden Meinungen zu befreien vermag. Indessen der Grund dieser Anhäufung ist doch auch leicht zu errathen. Offenbar soll durch diese nämlich theils auf die bunte Vieldeutigkeit und Schwerfassbarkeit des grade hier zu definirenden Objectes — der Sophistik — theils auf das relative Recht hingewiesen werden, welches im Allgemeinen einer Mehrheit verschiedener, von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehenden Definitionen eines und desselben Gegenstandes zukömmt — vor allem aber soll daraus die Nothwendigkeit erhellen, noch erst den gemeinsamen Einheitspunkt aus diesen verschiedenen Seiten herauszufinden, wenn man bei einer definitiv befriedigenden Begriffsbestimmung stehn bleiben will. Um dazu zu gelangen, wird nun aber ein neuer Anlauf von einem der vorigen, für den Sophisten, wie es scheint, am meisten characteristischen Merkmale aus genommen. Dies

1) Wem diese nach Schleiermacher gegebene Uebersetzung, wie überhaupt so insonderheit wegen der darin gegebenen Anspielung des Wortes Angel auf Hangen ungeniessbar erscheint — der lese zur Strafe Müller's Uebersetzung dieser Stelle.

besteht in der Fähigkeit zum Streitgefechte, welche der Sophist sowol für sich besitzt, als auch Andern mittheilen zu können behauptet. Da nun aber eine solche Fähigkeit bei dem Sophisten sich nicht sowol auf ein wirkliches Wissen, als vielmehr nur auf den Schein, die Nachahmung, das Abbild eines solchen gründet, so verwickeln wir uns hiermit in einen schwierigen Conflict mit dem Parmenides. Denn alle ebengenannten Momente setzen die Möglichkeit eines Irrthums und einer Täuschung, ein gewisses Sein des Nichtseienden voraus — und doch hat, das Letztere anzunehmen, Parmenides auf das Strengste verboten. Mit ihm gilt es daher auch vor allem Weiteren sich auseinander zu setzen.

Der Versuch, dem Nichtsein ein gewisses Sein zu vindiciren, führt auf Untersuchungen über den Begriff des letzteren zurück. Seine Nothwendigkeit zwar erhellt schon aus einem doppelten Umstande, einmal nämlich daraus, dass der Satz, der dem Nichtseienden das Sein ganz und gar absprechen und der dasselbe demgemäss weder als Subject für irgend ein denkbares Prädikat, noch auch als Prädikat für irgend ein denkbares Subject gelten lassen will, dass dieser Satz, sage ich, indem er ja eben etwas vom Nichtseienden aussagt, mit sich selbst in Widerspruch geräth, sich selbst aufhebt und widerlegt [1]). Ebenso dann aber auch zweitens daraus, dass nicht nur der Begriff des Bildes — gleich viel, mag man dasselbe mehr im Sinne des Ebenbildes oder in dem des Trugbildes auffassen, — sondern nicht minder auch der des Irrthums und der Täuschung die Möglichkeit voraussetzen, ein Sein und ein Nichtsein unter einander beziehungsweise selbst zu verwechseln oder auch durch Andere verwechseln zu lassen. Die Möglichkeit und der Erfolg eines derartigen Versuchs, über das Sein des Nichtseienden zu entscheiden, hängt aber offenbar von einer voraufzuschickenden Untersuchung über den Begriff des Seins, über die Zahl und Beschaffenheit desselben ab. Haben wir uns unter dem Seienden ein einheitliches oder ein mehrfaches, zunächst also zweifaches vorzustellen? Beide Annahmen verwickeln unerwarteter Weise in nicht uner-

---

1) Auf die ganz parallele Widerlegung des protagoreischen Satzes braucht wohl kaum ausdrücklich hingewiesen zu werden.

hebliche Schwierigkeiten. Diejenigen, welche zwei Seiende annehmen, werden unwillkürlich immer wieder von dieser Annahme ab, und auf ein Anderes zurückgetrieben, entweder nämlich auf eine Dreiheit, sobald man das Sein selbst als etwas von den beiden Seienden Verschiedenes fasst — oder auch auf eine Einheit, sobald man jenes, sei es mit einem der beiden Seienden, sei es mit beiden zusammengenommen, als identisch fasst. Diejenigen aber, welche ein einziges Seiendes annehmen, werden dessen ungeachtet doch nie in Abrede zu nehmen im Stande sein, dass Eins und Seiendes zwei verschiedene Namen sind. „Ist nun aber Verschiedenheit des Namens Zeichen für die Verschiedenheit der benannten Dinge, so ergiebt sich, dass sie zwei Seiende voraussetzen, nicht blos eines. Sollte dagegen die Verschiedenheit des Namens nicht als Zeichen für die Verschiedenheit der Sache gelten, so geräth man in jedem Falle in lächerliche Folgerungen, mag man nun annehmen, dass zwei Namen dasselbe Ding bezeichnen, oder dass es einen Namen gebe, der nur des Namens Namen sei. Ferner die Philosophen, welche Einheit des Seienden voraussetzen, schreiben ihm Ganzheit zu. Darin liegt nothwendig die Annahme einer Mehrheit von Theilen und die Einheit ist dann nicht mehr das Wesen des Seienden, sondern nur ein zu der Mehrheit des Seienden hinzukommendes πάϑος. Gehört aber anderseits die Ganzheit nicht zu seinem Wesen, so ist es überhaupt nicht, denn alles, was ist oder geworden ist, das muss, was es ist, ganz sein [1])."

Ein gleich gewaltiger Kampf ist wegen der Beschaffenheit des Seienden ausgebrochen — eine zweite Gigantomachie. Die Einen nämlich wollen nur das Körperliche, die Anderen nur gedenkbare und unkörperliche εἴδη für den Inbegriff des Seienden gelten lassen. Jene ziehen Alles aus dem Himmel und Unsichtbaren auf die Erde, indem sie sich hier an Felsen und Eichen, als das gewisseste, weil handgreiflichste Sein anklammern. Diese sind auch nicht leicht zu widerlegen, wiewohl ihre Behandlung — nicht auf so grosse Schwierigkeiten in den Persönlichkeiten stösst wie die der Ersteren. Die Ersteren müssen

1) Bonitz platon. Studien II. dem das im Texte Gesagte entnommen ist, und dem wir überhaupt auf das Genaueste folgen.

aber doch auch — selbst wenn sie die Seele lebender Wesen sogar für etwas Körperliches erklären, doch zum mindesten deren Eigenschaften der Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Verständigkeit u. s. w. als vorhanden, und zugleich als etwas Unsinnliches anerkennen. Thun sie aber das, so müssen sie dann einen so weiten, Körperliches und Unkörperliches zugleich umfassenden, und auf den blossen Begriff des Vermögens, der *δύναμις*, zurückführenden Begriff des Seienden zu Grunde legen, dass darnach dann ihre ursprüngliche und bedingungsmässige Gleichsetzung des Seienden mit dem Körperlichen keine Bedeutung mehr hat. Die Andern reissen dagegen wie Seele und Leib so auch überhaupt das Sein und Werden völlig von einander. Indessen eine Aufeinanderbeziehung dieser beiden Seiten werden doch auch sie, und grade sie nicht füglich abläugnen können — die Erkennbarkeit des Seienden nämlich. Ist nun aber jedes Erkennen ein gewisses Afficiren [1]), so ist dann auch jedes Erkanntwerden ein gewisses Afficirtwerden, und enthält als solches immer auch Bewegung in sich, ohne dass wir es deswegen ganz und gar in Bewegung auflösen dürften. Unter diesen Umständen wird uns also durch diese letzte Einseitigkeit nicht minder dringend als wie durch jene erste die Aufgabe nahe gelegt, das Verhältniss noch genauer zu bestimmen, in welchem der Begriff des Seienden zu solchen Gegensätzen steht, als wie die Ruhe und Bewegung sind. Auch die materialistische Einseitigkeit nämlich legt grade diese Erörterung nahe, sobald man nur der platonischen Auffassung eingedenk ist, nach welcher das Körperliche an sich das Ruhende ist, und alle seine Bewegung nur der Wirkung einer Seele verdankt.

Hiermit leitet Plato eine seiner einfachsten und doch zugleich scharfsinnigsten und eigenthümlichsten Untersuchungen ein, die sich auf die „Gemeinschaft der Begriffe unter einander" bezieht.

Es kann als die von der Logik zu erklärende Grunderscheinung bezeichnet werden, wovon Plato hier den Ausgang

1) Man beachte wie im Theaetet das Erkenntnissobject als die active, das Subject als die passive Seite am Erkenntnissvorgange, hier aber umgekehrt beschrieben wird, um sich davon zu überzeugen, wie genau Plato jedes Mal aus den Voraussetzungen derjenigen heraus argumentirt, gegen die er grade polemisirt.

nimmt. Die Thatsache nämlich, dass wir einem Gegenstande verschiedene Namen, einem Subjecte mehrere Prädikate, der Einheit eine gewisse Vielheit beilegen. Diese Thatsache selbst und ihre allgemeine Berechtigung kann einerseits zwar von Niemand als nur von der Geistesarmuth, die nicht andere als nur identische Urtheile zulassen will, geläugnet werden. Anderseits ist es aber auch eben so einleuchtend, dass wir nicht alle, also z. B. auch entgegengesetzte Begriffe in völlig beliebiger Weise unter einander verbinden können und dürfen. Darnach bleibt uns also nur die Annahme noch übrig, dass ein Unterschied und ein ganz bestimmtes Verhältniss der Aufeinanderbeziehung unter den Begriffen bestehe, zu deren Ausmittelung eine bestimmte Kunst oder Wissenschaft berufen ist. Dies ist die Dialektik, die Philosophie, — jedenfalls aber nicht die Sophistik. Wir stossen also hier zum zweiten Male statt auf den Begriff der Sophistik auf den der Philosophie, sowie wir auch früher schon bei Gelegenheit der sechsten Definition im Ungewissen darüber sein mussten, ob wir in ihr nicht vielmehr das ähnliche aber edle Gegenbild der Sophistik — die Philosophie — statt jener selbst bestimmt hätten, eine zweimalige Ueberraschung, beziehungsweise Verwechslung, die ihren Grund darin hat, dass wie der Sophist sich in das verbergende Dunkel des Nichtseienden, so der Philosoph in den blendenden Glanz des Seienden verliert.

Beispielsweise und als Muster werden nun die Begriffe der Bewegung und Ruhe, des Selbigen und des Verschiedenen in ihrem Verhältniss sowol unter einander, als zu dem des Seienden geprüft. Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt, das Seiende aber geht mit jedem der beiden die Verbindung ein. Dabei ist nun aber auch jeder der drei Begriffe mit sich selbst identisch und von den andern verschieden. Und zwar kann er dies nur durch Theilnahme, das Eine, am Begriff der Selbigkeit, das Andere an dem der Verschiedenheit sein. Auf diese Weise stellen sich uns also fünf von einander zu unterscheidende Begriffe heraus, deren Beziehungen zu einander folgende sind:

Die Bewegung ist nicht Ruhe; sie ist aber, und zwar was sie ist, ist sie durch Theilnahme am Seienden. Auch ist sie nicht das Selbige, sondern ist vielmehr verschieden von diesem,

wiewohl sie — als identisch mit sich selbst — Theil an demselben hat. Auch als ruhend, theilnehmend an der Ruhe darf die Bewegung hiernach in gewissem Sinne bezeichnet werden, mittelbar nämlich, sofern beide, Ruhe und Bewegung, am Seienden Theil haben. Ferner die Bewegung ist etwas Anderes als die Verschiedenheit und somit verschieden von dieser, anderseits hat sie aber doch auch wiederum Theil an dieser sofern sie von irgend etwas Anderen, z. B. also auch von der Ruhe, verschieden ist. Endlich auch vom Seienden ist die Bewegung verschieden, sofern sie nicht das Seiende ist, an ihm Theil hat sie aber dennoch, sofern sie ist. Jedem Begriffe kommt hiernach also ein zahlreiches Seiendes und eine unendliche Menge dessen zu, was er nicht ist. Das Seiende selbst ist in so vielfacher Weise nicht seiend, so vielerlei Andres als das Seiende es giebt. Das Nichtseiende — wie das Nichtschöne, Nichtgerechte u. s. w. bezeichnet darnach eben nur die Verschiedenheit einer Art des Seienden von anderen Arten. Und im graden Gegensatze zu Parmenides muss man daher auch nicht blos überhaupt ein gewisses Sein des Nichtseienden, sondern eben auch das soeben Gesagte als den Begriff derselben anerkennen. Woraus dann auch freilich einerseits keineswegs folgt, dass man berechtigt sei, demselben Subjecte in derselben Beziehung entgegengesetzte Prädikate beizulegen. Anderseits aber auch, dass noch nichts damit gegen einen Satz bewiesen ist, wenn derselbe in verschiedener Hinsicht demselben Entgegengesetztes beilegt. Immer aber zeigt sich die richtige Abgränzung der Begriffe gegen einander darnach als die Aufgabe einer bestimmten Kunst, wie gleichfalls ein bestimmtes Verfahren dazu verwendet werden kann, dieselbe planmässig zu verwirren. Dass unter diesem Letzteren wiederum nur die Sophistik gemeint sein kann, dass deren Begriff jetzt überhaupt keinem Anstosse mehr unterliegt, nachdem ein gewisses Sein des Nichtseienden sicher gestellt ist, das braucht kaum noch hinzugefügt zu werden. Und so kann dann jetzt endlich zu einer abschliessenden Definition des Sophisten geschritten werden, zumal nachdem zuvor noch die Frage in's Reine gebracht ist, wiefern das Nichtseiende mit der Rede und Meinung in Verbindung tritt, und wiefern hierin also die Möglichkeit eines Irrthums, einer unwillkürlichen und absichtlichen

Täuschung, eines Abbildes, sei es im Sinne eines Ebenbildes oder in dem eines Trugbildes gegeben liegt.

Der Sophist — so lautet jetzt das Ergebniss — fällt unter die Kategorie der hervorbringenden Kunst, und zwar näher unter denjenigen Theil der menschlichen Unterart derselben, welche Abbilder und zwar Trugbilder schafft. Das Eigenthümliche seiner Thätigkeit ist es dabei, dass er, der Nachahmer, hier selbst das Organ der Nachahmung ist; „er übt dieselbe auch nicht aus auf Grund eines wirklichen Wissens von dem nachgeahmten Gegenstande, sondern nur in unsicherer Meinung darüber; nicht in einfältiger Voraussetzung eines solchen Wissens, sondern seine Unwissenheit selbst vermuthend, nicht vor dem Volke in langen Reden, sondern vor dem Einzelnen in kurzer Rede oder Gegenrede, den Unterredner in Widersprüche mit sich selbst verwickelnd.“ (Bonitz.)

Hiermit ist also der Begriff des Sophisten gegeben. Nicht aber ist damit dann auch ebenso schon das Verhältniss desselben zu den Begriffen des Staatsmanns und Philosophen bestimmt, auf welches sich doch die ursprüngliche Frage bezog. Jenen ersten von diesen beiden Begriffen behandelt nun der gleichnamige Dialog — die Ausarbeitung des letzteren fehlt uns dagegen — aus welchen Gründen, wollen wir später festzustellen versuchen.

In dem Begriffe der Wissenschaft oder Kunst, als dem ihnen beiden gemeinsamen, treffen der Sophist und der Staatsmann zusammen. Die Wissenschaft aber lässt sich — unter einem andern, als dem im Sophistes erwähnten Gesichtspunkte — auch eintheilen in die praktische, und in die nur theoretische (*γνωστική*). Zu dem Gebiete der letzteren wird auch der Staatsmann[1]) gezählt. Näher gehört er zu derjenigen Unterabtheilung dieses Gebietes, welche zwar auch nicht selbst arbeitet, doch aber die Arbeit Anderer gebietet und zwar aus eigener Machtvollkommenheit, nicht etwa nur im Auftrage Anderer gebietet, mit Beziehung auf lebendige Wesen nicht auf Unbeseeltes, und

1) Pag. 258 e. wird ausdrücklich bemerkt, dass — für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung — die Begriffe des *πολιτικός*, *βασιλεύς*, *δεσπότης* und *οἰκόνομος* zu identificiren sind.

zwar auf heerdenweise lebende Wesen, nicht etwa nur auf Vereinzelte. Hier stockt die Eintheilung nun zunächst etwas, veranlasst durch eine Abschweifung, die zwei auf die Methode der Eintheilung bezügliche Regeln bringt[1]). Bald aber kommt sie doch von neuem wieder in Fluss, indem die lebendigen Wesen, mit denen es der Staatsmann zu thun hat, als Landbewohner, und zwar näher als zu Fusse Gehende, nicht Beflügelte bezeichnet werden. Ja, von diesem Punkte aus ergiesst sie sich sogar, gleichsam wie in zwei Arme, so in zwei Wege, von denen der eine als sicherer und umständlicher, der andere dagegen als kürzer, wenn auch weniger zuverlässig bezeichnet wird. Auf jenem ersteren Wege werden nämlich die „Fussgänger" in gehörnte und ungehörnte, letztere entweder in solche mit gespaltener und mit ungespaltener Hufe oder lieber noch[2]) in vermischt und rein sich begattende und diese wiederum in Vier- oder Zweifüssler getheilt, zu welchen letzteren der Mensch offenbar zwar gehört, wobei aber doch in der Zusammenstellung immer etwas Komisches herauskommt, und wobei man zugleich die im Sophisten gemachte Bemerkung bestätigt finden muss, dass es dieser Methode der Eintheilung lediglich auf die logische Wahrheit, und ganz und gar nicht auf den realen Werth der eingetheilten Dinge ankömmt. Auf dem kürzeren Wege werden dagegen unter den „Fussgängern"[3]) die Vierfüssler von den

1) Die erste von ihnen fordert so viel als möglich Gleichmässigkeit in den von einander unterschiedenen Eintheilnngsgliedern, die andere schärft den wichtigen Satz ein: τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω.

2) Jene andere Eintheilung wird zwar erwähnt, ohne aber weiter berücksichtigt zu werden.

3) Es ist oft bemerkt worden, dass hier statt der „Fussgänger" die nächst höhere Gattung der „Landbewohner" hätte erwähnt werden sollen. — Das Nähere über diese ganze Stelle, die eben so dunkel wie ergötzlich ist, siehe bei den Auslegern, namentlich Schleiermacher (II. 2. p. 346 seq.), Stallbaum (ad l.), Müller (III. p. 715.), Michelis (I. p. 208 seq.). Es ist die grosse Frage ob Plato bei jener lächerlich gefundenen „Zusammenstellung" an Pferde (Schwalbé), oder an Affen (Winckelmann), oder an Schweine (Schleiermacher), oder an Gänse und ähnliche Hausvögel (die Mehrzahl der Uebrigen) gedacht habe, auch gilt es zu erklären, woher p. 266 a. so plötzlich die Hunde dazwischen laufen.

Mehr als seltsam ist aber das Pathos, mit welchem Michelis (p. 209.) aus einer solchen Stelle Consequenzen, und zwar was für welche zieht!

Zweifüsslern, und unter diesen wiederum die Befiederten von den Unbefiederten unterschieden — unter welcher letzteren Zahl hier dann also der Mensch auftritt — wobei ordentlich mit einem gewissen Pomp die Zügel der Eintheilung fallen gelassen, und in die Hände des so — angeblich oder wirklich — gefundenen Staatsmannes niedergelegt werden.

Die soeben mitgetheilte Eintheilung bietet von Anfang bis zu Ende so mancherlei Blössen, sie enthält so manches Schiefe und Willkürliche, Ueberflüssige und Lückenhafte, Abspringende und Schwerfällige, offenbar und versteckt Humoristische, ja, gelegentlich sogar mit sich selbst in Widerspruch Gerathendes, dass man sie unmöglich für baaren Ernst nehmen kann. Und zwar darf man sie als solchen nicht nur dem Plato selbst nicht anrechnen, sondern ebensowenig dem Eleatischen Gaste, da ja dieser selbst es gerade ist, der einerseits so vielfach die Ironie und den Humor durchschimmern lässt, und der anderseits so treffliche Regeln zur Methode der Eintheilungen beibringt.

Unter diesen Umständen kann es daher auch nach keiner Seite hin als unerwartet gelten, wenn der ganze weitere Fortgang des Dialogs eben darauf beruht, dass das Ungenügende des bisherigen Verfahrens beleuchtet wird. Eher könnte es freilich noch befremden, in welcher Weise eben diese Ergänzung und Berichtigung für das Bisherige des Nähern vor sich geht — durch die Erzählung eines äusserst bedeutsamen Mythus nämlich. Indessen auch dieser Umstand wird sich vielleicht dem Verständnisse näher bringen lassen, sobald man nur erst den Inhalt des Mythus selbst sich vergegenwärtigt hat.

---

„Was ergiebt sich nun aus allem Diesen? Dass entweder eine Stelle wie diese, und also auch der ganze Politikos nicht platonisch, oder dass die Philosophie Platon's nicht jener hohle und schwärmerische Idealismus, den so oft selbst die Kritik zum Maasstab ihrer Urtheiles über platonische Dinge gemacht hat. Als ein erster Versuch des ringenden Denkens, die Realität seines höheren und allgemeineren Standpunktes nicht fahren zu lassen, sondern sich fest an der Wirklichkeit des Einzelnen zu halten, mag es darüber auch von der einen Seite in die abstractesten Consequenzen, von der anderen in die minutiösesten Kleinigkeiten sich verlieren, als ein solcher Versuch, aber auch nur als ein solcher, wird alles erklärlich und bedeutend, und wie klar Platon selbst dieses fühlte, beweisen die Worte p. 266 d.“

Welche Folgerungen aus was für Voraussetzungen!

Dieser Mythus schildert nämlich zwei wesentlich von einander verschiedene Weltzustände, den einen unter dem Regiment des Kronos, den andern unter dem des Zeus. Sie unterscheiden sich in entscheidender Weise dadurch, dass entgegengesetzte Bewegungen in ihnen stattfinden[1]), indem innerhalb des einen der Gott selbst in die Weltbewegung eingreifend dieselbe bestimmt, während innerhalb des andern die sich selbst überlassene Welt ihre Bewegung zwar fortsetzt, doch aber in völlig umgekehrter Richtung. Während des einen reift — in der Weise wie wir es jetzt sehn — die Welt der ihr von Gott zugedachten Unsterblichkeit entgegen, während des andern aber schlägt Alles eine rückläufige Bewegung ein. Da werden die Alten jung, die Jünglinge Kinder und die Kinder ungeboren. Anderseits aber kehren auch die längst Verstorbenen aus der Erde wieder zurück — sowie jetzt die Lebenden wieder zur Erde heimgehn. Dies ist das Zeitalter harmlosester Glückseligkeit, die als solche sich der umfassendsten und speciellsten Obhut wie „Gottes" so der Götter und göttlicher Dämonen

1) Zur Begründung wird angegeben, dass nicht nur Gott allein Unveränderlichkeit und wenn überhaupt Bewegung, selbstständige, sondern ihm auch allein eine schlechthin gleichmässige Bewegung eines Andern zukomme. Deswegen kann die Welt weder schlechthin unveränderlich noch auch nur durch sich selbst bewegt sein. Anderseits kann sie zu entgegengesetzten Bewegungen auch nicht durch göttlichen Einfluss, sei es eines, sei es zweier Götter veranlasst werden. Darnach bleibt also nichts Anderes übrig, als dass ihre entgegengesetzten Bewegungen von dem periodenweise stattfindenden Eingreifen oder Fahrenlassen von Seiten Gottes herrühren. Voraussetzung ist hierbei also das Stattfinden entgegengesetzter Bewegungen in der Welt. — Voraussetzung, gegründet auf die mythischen Nachrichten über Atreus, Kronos und die Γηγενεῖς. Eben diese und ihnen ähnliche Nachrichten sollen ja nach der ausdrücklichen Bemerkung des Plato durch das von ihm Beigebrachte erklärt werden. Dabei ist in Betreff jener obigen Argumentation zu beachten, dass — nach Deschle's treffender Wahrnehmung — der Begriff der Bewegung dem Plato oft — ob immer? — als übergeordnet gilt dem des Werdens, des Entstehens und Vergehns, so dass also jedes Werden eine Bewegung, nicht aber nothwendig jede Bewegung auch ein Werden ist. Sollte übrigens dennoch ein Werden in dem liegen, was Plato über seinen Gott nach Rücksicht seiner Unveränderlichkeit sagt, so möchte dieser nur jener allgemeine, allem Denken eignende sein, das den Unveränderlichen doch immer in Beziehung auf ein Veränderliches zu denken genöthigt ist.

erfreuet. Eigentliche Staaten giebt es nicht[1]); aber von selbst fällt Alles den Menschen zu, die gleich den übrigen lebenden Wesen heerdenweise ihre göttlichen Hirten besitzen, in ungetrübter Fülle und Eintracht lebend, unbehelligt von gegenseitigem Streit wie vom Einflusse der Jahreszeiten u. s. w., äusserlich wie innerlich aufs vollständigste befähigt zu philosophischer Beschäftigung, wennschon anderseits auch der Gefahr keineswegs ganz entnommen, sich statt dieser den sinnlichen und thörichteren Beschäftigungen hinzugeben. Aber auch diese Zeit nimmt einmal ein Ende. Der höchste Gott lässt das Steuerruder fallen, und seinem Beispiele folgen die anderen. Jetzt entsteht nun zunächst ein Stadium allgemeinster und intensivster Unordnung. Allmählig macht diese indessen einem geordneten Zustande wieder Platz. Auch dieser aber löst sich bald von neuem wieder auf, und droht selbst der völligen Vernichtung entgegen zu führen, da bemächtigt sich der Gott des Steuerruders wieder, nun zwar nicht um die völlig entgegengesetzte Bewegung zu veranlassen, wohl aber, um in die einmal eingeschlagene Sicherheit und Ordnung hineinzubringen. Statt der Herkunft aus der Erde wird die gewöhnliche Art der Zeugung gesichert und der dabei heraustretenden Hülfsbedürftigkeit der Menschen springen nun Prometheus, Hephaestos und andere Götter mit ihren verschiedenen Gaben bei.

Das ist die eigenthümliche Schilderung dieser beiden Weltzustände, in welche Schilderung indessen zugleich auch eine Abschätzung ihres beiderseitigen Werthes gegen einander eingefügt ist. Keineswegs unbedingt nämlich will Plato dem ersten Zeitalter den Vorzug vor dem zweiten zuerkannt sehn. Darum hat er es nicht versäumt, wie an dem ersten Bilde Schatten-

1) Ueber das Bedeutsame dieses Punktes siehe Schelling Philosophie der Mythologie p. 102. Man hat zuweilen wol gemeint, Plato's Schilderung, an sich und ohne Rücksicht auf ihre weitere Verwendung betrachtet, gegen andere Darstellungen ähnlicher Art zurücksetzen zu müssen. Mir aber scheint dieselbe von einer so sinnreichen und ergreifenden Einfalt zu sein, dass sie den Vergleich mit allem Verwandten durchaus aushält. Man vergleiche z. B. mit Plato's Simplicität die in ihrer Art freilich auch bewundernswerthe Romantik eines Novalis: „Fern im Osten wird es helle, Alte Zeiten werden jung“ u. s. w.

seiten hervorzuheben, so dem zweiten Lichtpunkte einzustreuen. Jene liegen vielleicht schon in dem der ersten Periode unvermeidlichen Mangel an menschlicher Selbstständigkeit, jedenfalls aber in der selbst durch solchen Mangel nicht ausgeschlossenen Möglichkeit der Thorheit und Verirrung auf Seiten dieses erdgebornen Geschlechts. Diese aber liegen namentlich in der die Weltseele auch während ihres zweiten Stadiums wenigstens nicht ganz verlassenden Erinnerung an die Art der Bewegung, die ihr unter der Leitung des Gottes eignete, in dem streng genommen mit der ursprünglichen Voraussetzung streitenden Eingreifen des Gottes auch in diese zweite Periode, sowie endlich auch in den erwähnten Göttergeschenken, sowie in der eben hiermit gegebenen Erleichterung zur Entwickelung ihrer sittlichen und intellektuellen Anlagen. Auf diese Weise ist das erste Zeitalter also eben so wenig ganz makellos, als wie das zweite ganz hoffnungslos. Jenem fehlt nicht jede Möglichkeit des *κακόν*, diesem nicht die seiner Ueberwindung. In gewisser Weise laufen dadurch allerdings die Unterscheidungslinien des ersten und des zweiten Stadiums in einander, unbedingt ist dies aber doch noch keineswegs der Fall. Der Mythus verwickelt sich in einige Widersprüche — aber nicht nur trotz ihrer, sondern grade auch durch sie gewinnt er an Tiefe. Durch sie erscheint offenbar das Sichzurückziehen auf Seiten des Gottes auch innerlich nicht ohne Motivirung, und wiederum in Betreff des zweiten Stadiums vermag der Pessimismus, der sonst Alles einem unaufhaltsam wachsenden Verderben anheim geben würde — ferngehalten zu werden. In solchen Widersprüchen — wie sie überhaupt allen tiefsten Mythen des Heidenthums eignen — kann ich daher auch nicht Aufforderungen Plato's dazu erblicken, die mythische Form überhaupt zu zerbrechen, um erst in Auflösung derselben seinen wahren Sinn festzustellen. Hätte Plato nur in dieser Weise seinen Mythus verwenden können oder verwandt, so wäre die Verwendung desselben bei ihm überhaupt nichts anderes als ein Fehler. Von dieser Annahme bin ich meinerseits nun aber auch so weit entfernt, dass ich vielmehr behaupten möchte, keine andere als die mythische Darstellung sei für den Plato so angemessen gewesen, um jene seine eigenthümliche Auffassung darzulegen, nach welcher einerseits alles Uebel und

Böse der gegenwärtigen Welt in gewisser Weise seine Wurzel schon in einer Vorzeitlichkeit besitzt, die dessen ungeachtet im Ganzen doch nur als ein Zustand potenzirter Glückseligkeit geschildert werden kann, anderseits aber doch auch das zweite — im Ganzen als ein Zustand der Verkehrung geschilderte — Stadium nicht jeder Aussicht auf eine wenigstens partielle Zurückführung, wenn auch nicht des goldenen Zeitalters selbst, so doch eines ihm analogen Zustandes, entbehrt[1]).

Wie dem aber auch immer sein mag, es bleibt jedenfalls der Unterschied jenes ersten und dieses zweiten Weltzustandes gross genug, um dem eigentlichen und ostensiblen Anlass nicht zu widersprechen, um dessentwillen Plato den Mythus überhaupt hervorgezogen hat. Denn zu keinem anderen Zwecke ist dies geschehen, als um auf den Unterschied hinzuleiten, der zwischen Gott, als dem vorzeitlichen Könige der Menschheit und jedem gegenwärtig regierenden besteht und auf die Nothwendigkeit, sich bei seiner Begriffsbestimmung des Staatsmanns für die Beziehung entweder auf diesen oder auf jenen zu entscheiden, da beide nicht unterschiedslos unter einer Definition zusammengefasst werden dürfen[2]). Auch schon mit einem Worte hätte nun freilich Plato dies hervorzuheben vermocht, hat er statt dessen nun aber doch zu diesem Ende die Einführung des Mythus gewählt, so müssen in demselben Momente liegen, die

1) Dies eigenthümliche Ineinander von Gut und Uebel, von Freiheit und Nothwendigkeit, wie es Plato für die beiden Zustände und insonderheit für den ersten, der die ideale Präexistenz des Staates ist, schildert, findet seine genau erläuternde Parallele in dem früher aus dem Phaedrus über die Präexistenz des Einzelnen Beigebrachten.

2) Deuschle in seiner Abhandlung über den plat. Politikos. Magdeb. Programm 1857 p. 19 sagt treffend: „Es erscheint als ein Fehler der Untersuchung, dass man Gott gefunden, aber der Fehler ist in weiser Berechnung gemacht. Der Dialektiker würde nicht sein, wenn nicht Gott wäre." Ueberhaupt enthält auch diese Arbeit von Deuschle viel Beachtenswerthes, so namentlich in der Art, wie auf den Zusammenhang des Phaedrus mit dem Politikus, und auf die beide Dialoge durchziehende Bedeutung der „Bewegung" hingewiesen wird. Nur mit der Art wie D. das mythische Nacheinander in ein begriffliches Nebeneinander, die „Weltgeschichte" in ein „Weltsein" zurückübersetzt und daraus auch im Einzelnen Deutungen herleitet (p. 9.), kann ich mich nicht ganz einverstanden erklären.

jener Unterscheidung, sowie weiter dann auch dem an diesen sich anknüpfenden Verlauf des Dialogs förderlich sind.

Eben dieser weitere Verlauf des Dialogs hat nun aber auch in nichts Anderem seine zusammenfassende Einheit, als in dem durch das Frühere begonnenen Bestreben, den Begriff des Staatsmanns näher zu bestimmen, theils durch genauere Abgränzung mit anderen ihm verwandton Begriffen, theils durch Hervorhebung solcher Momente, die weniger seiner rein begrifflichen Bestimmung angehören, als seine geschichtliche Erscheinung betreffen. In dem die Menschheit regierenden Gotte haben wir das ideale Vorbild des Staatsmanns als eines Völkerhirten kennen gelernt: es gilt jetzt zu zeigen, wie weit und auf welchen Wegen dasselbe verwirklicht werden kann. Wir haben gleichsam die ideale Vorgeschichte des Staatslebens kennen gelernt, von ihr steigen wir jetzt herab zu den einzelnen Seiten ihrer geschichtlichen Erscheinung.

Zu ihrer Aufsuchung und Erläuterung dient nun zunächst der Weg des Beispiels, oder richtiger noch übersetzt, der der Vergleichung[1]). Seiner Anwendung geht eine eingehende Erörterung über seine, über die logische Bedeutung des Paradeigma voran. Diese Anwendung selbst aber besteht in der Zusammenstellung des Staatsrechts mit der Webekunst. Die hierbei erfolgenden Digressionen geben dann selbst wieder Veranlassung zu einer neuen Digression, und zwar zu einer solchen, die das Wesen des rechten Maasses, die die Aufgabe einer noch höheren Messkunst, als wie die Mathematik ist, betrifft. Es kann wohl Niemanden entgehn, was der eigentliche Sinn aller dieser vielfach hin und hergewandter Erörterungen ist. Aufs eindringlichste sollen sie einprägen, dass Philosophie und Politik in ihrer letzten Wurzel identisch und beide eine Webekunst, eine Messkunst in höherem Wortsinne sind[2]). Aber

1) Oder auch der Aufeinanderbeziehung von Idee und Erscheinung, von welchen beiden jedes als παράδειγμα des andern gelten kann. (Deuschle, p. 20.) In ganz ähnlicher Weise ist bei Hegel der Begriff die „Bedeutung“ der Vorstellung, und diese die „Bedeutung“ jenes, z. B. Religionsphilos. I. p. 16.

2) Wenn der Euthydem von einer „königlichen“, der Philebus von einer „leitenden“ Kunst redete: so treffen beide Merkmale auf die hier als Staatskunst geschilderte Dialektik zu. (Deuschle l. l. p. 18.)

auch die Vergleichung mit der Kunst des Arztes, mit der Kunst des Steuermanns wird noch herbeigezogen, damit auch sie ihrerseits neue Seiten an dem Wesen des Staatsmanns beleuchte. Denn für diesen in seinem Berufe gilt es offenbar nicht blos, alle Erscheinungen an der Idee und alle Ideen unter einander abmessend, die menschlichen Handlungen und Charactere planvoll in einander zu weben. Er hat auch ausserdem noch einen Widerstand zu überwinden, der theils in den äusseren Gefahren, die das Staatsleben umgeben, theils in der innern sittlichen Beschaffenheit der zu ihm gehörigen Mitglieder des Staates liegen. Erst diese vier Gleichnisse zusammen beschreiben daher auch erschöpfend die Aufgabe, die dem Staatsmanne innerhalb des gegenwärtigen Lebens zufällt — während es mit Beziehung auf das goldene Zeitalter ausreichend war, den Staatsmann einfach als Völkerhirten zu characterisiren.

In einer ähnlichen Entgegensetzung zwischen Ideal und Gegenwart[1]) beleuchtet Plato dann weiter den Unterschied der verschiedenen Verfassungen, sowie die Mehrheit der einzelnen Mittel, Thätigkeiten und Personen, welche zur Befriedigung des Staatsbedürfnisses, zur Erreichung der Staatszwecke dienen. Es sei gestattet, aus dem Reichthum der damit angedeuteten Bemerkungen[2]) nur das Eine hervorzuheben, dass auch hier schon — wie wir es später in der Republik noch grossartiger ausgeführt finden — die Idee und ihre Erkenntniss als der eigentliche Mittel- und Quellpunkt für das gesammte Staatsleben festgesetzt wird. Indem dadurch nun aber auch zugleich der Begriff des Staatsmanns aufs vollständigste vergegenwärtigt ist, bedarf es dann nicht mehr für den auf Plato's Denk- und Dar-

1) Als drittes Glied der Betrachtung kann man die Carricatur und Entartung ansehn, welche der Schwarm der gewöhnlichen Politiker einerseits und die Anzahl der gesunkenen Verfassungszustände andrerseits darstellt.

2) Wir dürfen dies um so mehr, wenn anders auch nur annäherungsweise dasjenige richtig ist, was gestützt auf p. 285 c. seq. und **Susemihl's** Vorgang **Deuschle** p. 17 behauptet: „Man hat es mit dem Staatsmann nur scheinbar oder positiv, man hat es eigentlich nur mit der Dialektik zu thun." Eine einfache Angabe der politischen Grundzüge enthält: **Hildenbrand**, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I. Leipzig 1860. p. 115 seq.

stellungsweise Eingehenden weder einer besonderen Abgränzung der drei Begriffe Sophist, Politiker und Philosoph unter einander, noch auch wohl gar eines besondern Dialogs, der der Darstellung des letzteren speciell gewidmet wäre. Trotz der hierauf zielenden Bemerkungen im Eingange des Sophisten und Politikos ist es daher in keiner Weise als wahrscheinlich oder wol gar als ausgemacht anzusehn, dass Plato auch nur damals als er jene Worte schrieb, die ernstliche Absicht gehabt habe, durch Ausarbeitung eines „Philosophos“ seine Trilogie von Dialogen zu schliessen. Vielmehr muss ich für gleich unhaltbar sowol alle diejenigen Versuche ansehn, die den „fehlenden“ Philosophos auf irgend eine Weise, sei's in einem, sei's in einer Mehrheit der uns erhaltenen Dialoge nachweisen wollen, als auch alle die zum Theil so äusserst tiefgreifenden Vermuthungen über die inneren und äusseren Gründe seines Fehlens. Was Plato über den Philosophen und das Verhältniss dieses Begriffes zu jenen beiden anderen dachte, ist freilich auch aus anderen Dialogen klar zu entnehmen und hätte dessen ungeachtet von der platonischen Kunst sehr füglich auch noch zum Gegenstande einer besonderen Ausarbeitung gemacht werden können. Aber unerlässlich war dies Letztere für ihn eben so wenig als wie wir auf jene Ersteren zurückzugehn genöthigt sind, bei dem Reichthum und der Bestimmtheit der desfallsigen Bestimmungen, die auch schon der Sophist und Politikos bringen. Man vergesse dabei doch auch nie, dass im Sagen und Verschweigen, im Verheissen und Nichterfüllen ein Dialogenschreiber ganz andere, im Wesentlichen viel weniger gebundene Rücksichten zu nehmen hat, als wie etwa der Verfasser von wissenschaftlichen Abhandlungen.

## §. 10.

## V. Die Psychologie Plato's nach dem Phaedo.

Wir brauchen uns nicht eben allzuweit von dem zuletzt betrachteten Ideenkreise des Plato zu entfernen, indem wir jetzt seine Auffassung vom Wesen und von der Geschichte[1]) der

1) Unter letzterer verstehn wir das, was spätere Ausleger den dreifachen

Seele zu überblicken versuchen. Denn welche Bedeutung der Begriff der Bewegung schon innerhalb der ganzen äusseren Anlage und noch mehr innerhalb der inneren Gedankengliederung des Politikus besitzt, hat unsere voraufgehende Darstellung gezeigt. „Selbstständiges Princip der Bewegung“ zu sein, ist nun aber nach Plato der eigentlichste Begriff der Seele. Eben damit ist dann aber auch schon die nahe Beziehung des Phaedo zum Phaedrus ausgesprochen. Dieser zuletzt genannte Dialog beschäftigt sich mit der Seele, indem er vorwiegend ihre Präexistenz in's Auge fasst, und ebenso vorwiegend aus dieser Präexistenz theoretische, erkenntnisstheoretische, dialektische Consequenzen zieht. Der Phaedo dagegen dreht sich um die Postexistenz der Seele, und neben den physikalischen sind es namentlich die mit dieser irgendwie zusammenhängenden ethischen Folgesätze, die der Phädo hervorhebt. Letzterer kann uns daher auch am bequemsten zu jenen grossen Constructionen der Natur und der sittlichen Welt überführen, welche wir in den der dritten Gruppe zugetheilten Dialogen antreffen. Und zwar um so leichter kann dies geschehn, als auch der Phaedo durchaus zurückweist auf das Ganze des Systems und seine principiellsten Voraussetzungen, — jener eigenthümlichen und bewundernswerthen Kunst des Plato gemäss, die, indem sie auch unter dem besondern Gesichtspunkte das Allgemeine durchblicken lässt, dadurch zugleich das Allgemeine zu beleben, das Besondere zu vertiefen weiss.

Wenn man sich einmal fragt, worauf denn wohl hauptsächlich die unvergleichliche Wirkung beruhe, welche Phaedo, wie sich geschichtlich nachweisen lässt, auf die verschiedensten Zeiten ausgeübt hat, und wie man noch immer an sich erproben kann, auch gegenwärtig auf jeden Unbefangenen ausübt, so scheinen mir zur Beantwortung dieser Frage vor allem drei Momente in Anschlag gebracht werden zu müssen.

Zunächst die einleuchtende Einfachheit der zu Grunde

Status der Seele genannt haben — ihre Präexistenz, ihre irdische Existenz und ihre Postexistenz. So liegt z. B. diese Eintheilung dem später näher zu beleuchtenden Werke von B. Crispus: de Platone caute legendo, zu Grunde. Dagegen die Art, wie neuerdings Phaedrus, Synposium und Phaedo darauf bezogen werden, theile ich nicht.

gelegten wissenschaftlichen Principien. Ob diese an sich richtig und haltbar sind oder nicht, darüber soll hiermit natürlich noch nicht das Geringste entschieden sein; aber das behaupten wir allerdings, dass diejenigen wissenschaftlichen Mittel, mit welchen der Phaedo zum Zweck seiner einzelnen Fragen operirt, unmittelbar schon in den allgemeinsten unveräusserlichsten und daher auch bekanntesten jedem zuerst entgegentretenden Grundzügen des platonischen Systems mitgesetzt sind. Es ist die Grundvoraussetzung des platonischen Systems, dass, wie überhaupt das wahre Wesen der Dinge nicht sowol in ihrer sinnlichen Erscheinung zu suchen, als vielmehr derselben vorauszusetzen ist, so auch insonderheit das zeitliche Leben des Menschen nur als das herausgerissene Glied einer grösseren Kette, als nach zwei Seiten hin mit einer ewigen Existenz zusammenhängend und als nur aus dieser erklärbar gelten soll. Für diese Voraussetzung liegt das eigentliche Problem, das zu lösen ist, daher auch ganz und gar nicht da, wo das gewöhnliche Bewusstsein ein solches zu erblicken pflegt, nicht dass die Seele noch eine andere Existenz vor und nach ihrer zeitlichen besitzen soll, ist für den Plato irgendwie schwer zu erklären und anzunehmen, wohl aber bleibt es ihm in gewisser Weise immer eine räthselhafte Thatsache, dass eine Seele, mit der so von ihm vorausgesetzten Beschaffenheit, überhaupt in die sinnliche Erscheinung, in den Fluss des Werdens, des Entstehns und Vergehns, einzugehn, mit diesem sich zu berühren vermocht hat. Auf Festhaltung jenes Ersteren scheinen alle Kategorien des platonischen Systems von Anfang an nur angelegt, und für dasselbe bestimmt zu sein. Dagegen dies Letztere würde, consequent verfolgt, auf nichts Anderes zu führen im Stande sein als auf die Aufdeckung der eigentlichen Achillesferse des platonischen Systems, auf die Schwächen seiner Lehre von der Materie nämlich.

Mit diesem ersten, die Grösse des Phaedo bedingenden Momente hängt dann aber auch unmittelbar das zweite zusammen. Wir meinen jenen auch schon in rein ästhetischer Hinsicht so äusserst wohlthuenden Einklang, in welchen Plato seine wissenschaftliche Deduction mit verschiedenen Seiten der Volksreligion und ihrer Mythen zu setzen gewusst hat. Das platonische System selbst fordert an mehr denn einem Punkte die

mythische Ergänzung. Es würde nicht sowol auseinanderfallen müssen, als vielmehr überhaupt gar nicht zu Stande kommen können, wenn ihm der Mythus fehlte. Denn es ist ihm einerseits unerlässlich, über Präexistenz und Postexistenz der Seele etwas voraussetzen und festhalten zu dürfen, und anderseits vermag er doch auch nicht auf den gewöhnlichen Wegen argumentirender Wissenschaft über diese Gegenstände etwas Unumstössliches aufzurichten. Wie nahe musste es ihm unter solchen Umständen also liegen, dem einzigen Zeugen, der über dieselben etwas zu lehren vorgab, zu vertrauen. Plato vertrauet dem Mythus nicht mit derjenigen Sicherheit, er unterwirft sich demselben nicht mit derjenigen hingebenden Ehrfurcht, welche der Gläubige des alten und neuen Bundes gegenüber dem geoffenbarten Worte seines Gottes — eben als gegenüber einem geoffenbarten — bewährt. Aber anderseits ist seine Anerkennung des Mythus doch auch eine tief innerlich begründete, mit seiner ganzen philosophischen Haltung unmittelbar zusammenhängende. Plato glaubt dem Mythus, wie man sich auf einen Zeugen verlässt, der zwar in manchem Betracht nicht ganz glaubwürdig sein mag, der aber doch immer den Vorzug besitzt, über eine Sache, die man sehnlichst zu wissen verlangt, die zu wissen man ein Bedürfniss hat, der einzige Zeuge zu sein, und desswegen durchklingt denn nun auch der Mythus wie eine verborgene Musik den Phaedo von Anfang bis zu Ende.

Indessen vielleicht würde es dem Plato an sich nie gelungen sein, einen solchen Bund zwischen philosophischer Dialektik und mythischer Ausstattung zu stiften, als wie wir ihn im Phaedo wahrnehmen, wenn es ihm nicht zugleich drittens möglich gewesen wäre, zum Träger seiner ganzen Darstellung den Socrates zu machen, dessen liebens- und verehrungswürdige Persönlichkeit, dessen ergreifendes Schicksal[1])! Es kann kaum

1) Ich will es schon hier nicht unterlassen, hinzuzufügen, dass ich allerdings noch zweierlei kenne, was unvergleichlich viel höher ist als das so oft mit Recht bewunderte, so oft aber auch leider über alle Gebühr gepriesene Bild des sterbenden Socrates. Ich meine zunächst schon das Bild des sterbenden Christen, und dann vor Allem den Anblick des seinem Tode entgegengehenden Heilandes. Das im Texte Gesagte behält auch doch seinen vollen Sinn ohne alle Beziehung auf derartige Vergleichungen. Soweit die-

etwas Ergreifenderes geben, als eine Persönlichkeit, an der wir irgend welchen Antheil nehmen, vor unseren Augen ein Unrecht leiden zu sehn — kaum etwas Erhebenderes als einen würdig und gefasst ertragenen Tod. Schon aus diesen beiden allgemein-menschlichen Gründen allein würde sich daher auch der tiefe Eindruck erklären lassen, den, wie der historische Socrates selbst, so das vom Plato aufgefasste Bild desselben oft hervorgebracht hat. Aber in seiner ganzen Bestimmtheit kommt dieser Eindruck doch auch nur erst durch die nähere Art zu Stande, wie jenes dem Socrates angethane Unrecht uns vorgeführt, wie Socrates selbst uns als den Tod ertragend geschildert wird. Im Phaedo ist auch die leiseste Regung jenes Kampfes um das eigene Leben verschwunden, um den es sich doch auch in der Apologie noch immer handelte. Wir stehn da nicht mehr vor dem Gerichte, das über Leben und Tod entscheiden soll, sondern allein in der friedlichen, nur von Freunden besuchten Stille des socratischen Gefängnisses, wo man Musse findet zu harmlosen und affectlosen Unterredungen, zu Unterredungen über dasjenige, dem man entgegengeht, die aber doch mit einer solchen Objectivität gehalten werden, als handelte es sich um eine dem Redenden selbst durchaus fremde Angelegenheit. Zwar durch die Freunde des Socrates zuckt noch nicht selten ein bitterer, und selbst zu leidenschaftlichem Ausdruck sich durchringender Schmerz. Aber er selbst scheint wirklich völlig unbewegt und heiteren Muthes, „frei und leicht wie ein Fussgänger“ verlässt Socrates das Leben. Oder nein, er selbst giebt es uns ja deutlich genug zu verstehn, dass er nicht ganz frei in seinem Innern von aller und jeder Unruhe ist. Jenes Kind, von dem er redet, jenes Kind, das sich vor dem Tode fürchtet, und das wir alle Zeit unseres Lebens in uns herumtragen sollen — auch er selbst scheint es in seinen letzten Momenten wenigstens nicht ganz und gar haben zur Ruhe singen zu können. Nicht mit trotziger Verbissenheit, nicht mit stoischer Resignation geht Socrates in den Tod, er erträgt ihn wie ein edler Mann ein Uebel erträgt, das doch

---

selben überhaupt berechtigt sind, wird unser zweiter Band auf sie zurückkommen, da wo wir den Platonismus vom Standpunkte der positiven Offenbarung zu beleuchten haben werden.

auch mehr denn eine gute Seite hat. Diese letztere hält er sich und Anderen vorzugsweise vor, aber deswegen darf man ihn sich doch auch nicht ganz und gar als unempfindlich denken gegen das Uebel, welches er erträgt. Er überwindet es, aber er empfindet es doch. Und grade hierdurch entsteht nun beim Phaedo jene so recht tragische Spannung, die uns fortwährend beschäftigt, ohne uns aufzureiben, und die erschüttert, ohne uns niederzuschlagen. Wir fühlen uns feierlich gehoben, mitten indem wir zur Trauer und Mitleidenschaft bewegt werden. Wir trauern, aber fühlen uns zugleich gereinigt durch die Trauer, welche wir empfinden[1]).

Es scheint uns sehr wesentlich zu sein, dass man sich den Hintergrund dieser dreifachen Beziehung — der Beziehung auf das Ganze des Systems, auf die Volksreligion und auf die Persönlichkeit des Socrates — fortwährend gegenwärtig erhält, indem man sich mit den einzelnen Argumenten beschäftigt, durch die der Phaedo die Unsterblichkeit der Seele erweisen will. Denn in der That nur auf diesem Hintergrunde gesehn üben alle diese einzelnen Argumente ihre volle Kraft und Wirkung aus, nur so entgehn sie dem Scheine der Oberflächlichkeit und Unbestimmtheit, den sie sonst einer sie isolirenden Betrachtung gegenüber nur allzu leicht annehmen.

Wir haben bisher immer von einer Mehrheit einzelner Argumente geredet, welche der Phaedo für die Unsterblichkeit der Seele enthalten soll. Es ist dies indessen doch nur geschehn, um unserer weiteren Untersuchung nicht schon von Anfang an vorzugreifen. Grade eine solche überzeugt uns nun aber doch davon, dass es genau genommen gar nicht mehrere Argumente sind, um die es sich im Phaedo handelt, als vielmehr nur

1) Man sieht, wir räumen der Todesfurcht keinen hervorragenden Platz unter den Motiven ein, als von welchen bewegt sich uns der platonische Socrates darstellt. Aber ganz hat doch auch an ihm der Tod seinen Stachel nicht verloren. Es ist Unruhe auch in der Fassung, Sorglosigkeit auch in dem Ernste des platon. Socrates verborgen. Aber eben dieser Schatten gehört wesentlich mit in ein Bild, das, wenn es wirklich so wäre, wie es uns oft von unverständigen Lobrednern geschildert wird, nämlich nichts weiter als Licht in Licht gemalt — dann nicht halb so grossartig und wahr wäre, als jetzt.

verschiedene Stadien einer und derselben Beweisführung [1]). Im genauesten Zusammenhange hiermit steht dann auch die Wahrnehmung, dass die dramatische Einheit und Gliederung grade beim Phaedo evidenter heraustritt, als wie bei den meisten anderen Dialogen. Es ist eben nur ein grosser Kerngedanke, auf dessen Entfaltung nach seinen verschiedenen Seiten hin wie die dialektische so auch die dramatische Construction [2]) des Phaedo beruht.

Dieser Kerngedanke betrifft die platonische Art und Weise, in welcher das einfache geistige Sein der Idee und das zusammengesetzte Wesen des Werdens oder der Sinnlichkeit zugleich einander entgegengesetzt und mit einander vermittelt werden. An sich stehn diese beiden Seiten dem Plato in dem schärfsten Gegensatze zu einander, das wirkliche zeitliche Leben, das gewordene Sein der Dinge zeigt sie dessen ungeachtet in Beziehung auf einander. Stehn sie aber überhaupt thatsächlich in einer solchen Beziehung auf einander, so kann innerhalb derselben die Rolle der bewirkenden Ursache nur der Seite der Idee und des Seins, dem Werden aber nur die der Abhängigkeit, des Leidens und Bestimmtwerden zufallen. Nur als Mitursache, nicht aber als eigentliche Ursache, nur als conditio sine qua non, nicht aber als hervorbringender Grund contribuirt auch das Letztere zu dem Zustandekommen des gewordenen Seins.

Das ist der einfache aber inhaltsvolle Grundgedanke, auf dem der Phaedo beruht. Wir müssen jetzt sehn, wie jedem einzelnen der in ihm gesetzten Momente auch eine eigenthümliche Wendung in der Durchführung des Unsterblichkeitsbeweises entspricht.

Es ist der Begriff des Werdens, dass es aus Gegensätzen besteht, und in Gegensätze zerfällt. Hiermit ist ganz ohne Weiteres der Gedanke eines unaufhörlichen Kreislaufs gegeben, innerhalb dessen jedes Mal das Entstehn ein Vergehn und das

1) Dies ist neuerdings fast ganz allgemein anerkannt worden.

2) Ueber die letztere vgl. die nähere Auseinandersetzung bei Thiersch über d. dram. Natur d. plat. Dialoge p. 42 seq. Dass wir indessen desswegen an dieser nicht jede Einzelnheit vertreten wollen, geht schon aus dem Obengesagten hervor (vgl. p. 10.).

Vergehn ein Entstehn voraussetzt oder fordert. Schon die Erinnerung an diesen Kreislauf genügt, um dem Menschen seine Fortdauer auch nach dem Tode nicht nur als eine unbestimmte Möglichkeit, sondern als eine naheliegende Nothwendigkeit erscheinen zu lassen. Schon hiernach muss wie seine Geburt als der Verlust eines früheren, so sein Tod als die Geburt eines späteren Lebens gelten.

Aber wer fühlt nicht, dass hierbei das eigenthümliche Wesen der Seele ignorirt, ja fast gradezu verkannt ist. Es kommt der Seele offenbar nicht etwa nur darauf an, gemeinsam mit allen übrigen Erscheinungen auf- und unterzugehn in dem allgemeinen Flusse des sinnlichen Geschehns — ihr eigenthümlichstes Wesen ist allein aus dieser Beziehung nicht zu erklären, ja dasselbe findet sich sogar in einer Art von widerstrebenden Verhältniss zur Sinnlichkeit. Denn ist es nicht eben diese letztere, aus welcher der Seele nach der Seite ihres Erkennens die grössten Hindernisse, nach der ihres Handelns die grössten Verlockungen entspringen. Die philosophische Seele flieht aus der Sinnlichkeit; ihr ganzes Leben ist ein Trachten nach dem, was nicht sinnlich ist, es ist ein beständiges Sterbenwollen, ohne desswegen den Selbstmord zu rechtfertigen — ein Sterbenwollen im Sinne der Trennung der Seele vom Leibe, wie sollte also wol die letztere ihre Aussicht auf Unsterblichkeit, sei's lediglich, sei's auch nur vorwiegend auf dasjenige bauen wollen, was ihr mit dem Leibe, ja mit der Natur der sinnlichen Erscheinungen überhaupt gemein ist? Eben an jene eigenthümlichsten Seiten ihres Lebens braucht die Seele nun aber auch nur erinnert zu werden, um darin eine neue, eigenthümlichere Bürgschaft ihrer Unsterblichkeit zu entdecken. Denn alles Handeln beruht nach Plato, soweit es werthvoll ist, auf einem Wissen, alles Wissen auf Erinnerung an die Ideenschau. In dieser der Seele thatsächlich zukommenden, von ihr schon ins zeitliche Leben mitgebrachten und innerhalb dieser nur flüssig zu machenden Erinnerung liegt nun aber unmittelbar der Beweis ihrer Präexistenz, wie dann in dieser weiter auch der ihrer Postexistenz [1]). So verbürgt hier

1) Präexistenz und Postexistenz der Seele fordern einander in der platonischen Anschauung ganz ähnlich als wie das wahre Erkennen und rich-

also die der Sinnlichkeit gegensätzliche Seite der Seele derselben nicht minder ihre Unsterblichkeit, wie vorhin ihre Gemeinschaft mit jener.

Aber soll auf diese Weise eine unaufgelöste Antinomie stehn bleiben? eine Antinomie — zwar nicht im Resultate, wohl aber, was doch nicht minder bedenklich ist, in den zu gleichem Resultate hinführenden Voraussetzungen? Es kommt zu ihrer Beseitigung darauf an, ein Verhältniss zu vermitteln zwischen dem aus seiner Selbstgleichheit nicht heraustretenden Sein der Idee und dem an die Gegensätze preisgegebenen Werden. Eben dies leistet nach Plato nun aber der Begriff der Seele, sofern das Körperliche an sich als ruhend und todt gedacht wird, die Seele aber als Quell aller Bewegung, von welcher daher auch allein der Körper seine Bewegung empfangen haben kann, da letzterer doch überhaupt eine solche besitzt. Dadurch ist also ein positives Verhältniss zwischen Seele und Körper hergestellt. Dieser erscheint jetzt nicht mehr blos als Hinderniss für das eigenthümliche Wesen der Seele, sondern auch als abhängig von ihrer Wirkung und eben damit zugleich als Mitursache und unerlässliche Bedingung derselben. Auch das so gefasste Verhältniss zwischen Seele und Leib lässt sich nun aber sehr leicht für die Unsterblichkeit der ersteren verwenden. Denn ist die Seele Princip der Bewegung auch für den Leib, wie sie ihre Bewegung lediglich sich selbst verdankt, ist hiernach Bewegung überhaupt der eigentliche Grundbegriff der Seele, innerhalb dessen dann das Leben als ein ihr unveräusserliches Moment erscheint, so kann auch der Tod ihr dasselbe nicht entreissen. Er scheidet Leib und Seele von einander, nicht aber auch die Seele von der Bewegung, die sie aus sich selbst in sich hat. Und damit ist dann ohne Frage auch jeder Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele kategorisch niedergeschlagen — mag derselbe sich auch, von materialistischen Voraussetzungen aus, noch so fein darstellen als die Behauptung, dass die Seele sich zum Leibe verhalte, wie die Harmonie zu dem Instrumente, auf welchem sie erzeugt wird, oder mag er — indem er zwar

tige Handeln. Das theoretische Problem ist nicht ohne Annahme der einen, das ethische nicht ohne die der anderen zu lösen.

nicht materialistisch gesinnt ist, doch aber den Leib nur zu fassen weiss als das selbstgewebte Kleid der Seele, sich in Folge dessen auch nur zu der Anerkennung zu erheben wissen, dass die Seele zwar nicht unsterblich, doch aber von längerer Dauer sei als der Leib — in allen Fällen ist ein solcher Zweifel durch das eben festgesetzte Verhältniss zwischen Seele und Leib beseitigt. Denn darnach bedingt nicht sowol der Leib die Seele, als vielmehr diese jenen; das Bild von der Harmonie erweist sich also schon hiernach[1]) als völlig unzutreffend. Nicht minder gilt das Gleiche dann aber auch von jenem zweiten Bilde. Denn den Körper zu bewegen ist der Seele nicht etwa nur eine vorübergehende Thätigkeit, die als solche dem Wechsel unterliegen und der Möglichkeit des völligen Vergehns ausgesetzt sein könnte. Vielmehr ist es das eigenthümlichste Grundwesen der Seele selbst Bewegung zu haben und diese Anderen mitzutheilen. Es ist also auch kein Grund zu jener sinnig ausgedrückten Furcht vorhanden, ob nicht die Seele vielleicht zwar mehr denn einen Körper überdauern, doch aber zuletzt von einem derselben, wie der Weber zuweilen von seinem Kleide, überlebt werden möchte. Diesem Letzteren widerspricht auch schon die specifische Zusammengehörigkeit, die zwischen Leib und Seele im Einzelnen besteht und die ihre letzte Wurzel im Sittlichen hat. Denn zwar durch mehrere Körper wandert die Seele — durch welche aber und in welcher Reihenfolge, das hängt von nichts Anderem ab, als von ihrem verschiedenen sittlichen Verhalten, wie sie dasselbe vor, in und nach dem zeitlichen Leben zu bewähren Gelegenheit hat, und um welches sich ausserdem auch noch jene tiefsinnigen Vorstellungen von einer jenseitigen Vergeltung drehn, die uns hier, ähnlich wie im Gorgias, in der Republik u. s. w. begegnen.

So läuft der Phädo [2]) also immer mehr auf eine sittliche

---

1) Ein weiterer Grund zu seiner Verwerfung liegt in der Unmöglichkeit, mit ihm den Gegensatz des Guten und Bösen ohne Widersinn zusammen zu reimen.

2) Auch der Phaedo deutet zwar schon das tiefsinnige Argument aus „dem eigenthümlichen Uebel der Seele", sowie das aus der ein für alle Mal festgesetzten Zahl der Seelen an. Näher ausgeführt finden sich beide aber erst in der Republik.

Betrachtung hinaus, während sein Anfang die Seele ganz innerhalb des natürlichen Gebietes zu fassen schien. Er erinnert uns damit, jetzt ohne Weiteres zu denjenigen Dialogen überzugehn, die ausdrücklich dazu bestimmt sind, das Ganze der natürlichen und der sittlichen Gemeinschaft, die Natur und den Staat zu betrachten.

## Dritte Gruppe:

## Die den Staat und die Natur construirenden Dialoge.

### §. 11. Die zehn Bücher vom Staate.

Aus dem Grundbegriff der platonischen Ideenlehre ergiebt sich für die wissenschaftliche Betrachtung eine doppelte Möglichkeit, entweder ausgehend von der Erscheinung auf die Idee zurückzugehn, oder auch umgekehrt von der Idee absteigend die Erscheinung zu erklären. Wir haben bisher die von der ersten Richtung bestimmten Dialoge betrachtet: es bleiben uns jetzt diejenigen noch übrig, in denen die zweite vorwiegt. Dabei ist es aber nicht zu übersehn, dass wie diese beiden Richtungen sich mit gleichem Rechte aus dem platonischen Grundgedanken ergeben, so auch die Durchführung jeder derselben nicht ohne Uebergreifen in die andere stattfindet. Und wie wir daher schon unter den bisher betrachteten Dialogen manchen auszeichnen könnten, der auch schon ein starkes Hervortreten desjenigen besitzt, was wir das constructive Element nannten; so wird es auch jetzt unsere Pflicht sein, die genaue Zusammengehörigkeit nicht zu übersehn, die zwischen dem bisher Betrachteten und den jetzt zu betrachtenden Constructionen der Natur und des Staates besteht.

Diese Zusammengehörigkeit beruht nun aber vorzugsweise auf einem Doppelten: Einmal darauf, dass alles, was bisher über das Einzelleben des Menschen, sei's nach der leiblichen, sei's nach der sittlich-geistigen Seite hin gesagt ist, noch erst eines Abschlusses bedarf, den es in nichts anderm finden kann, als in dem Gesammtleben, beziehungsweise der Natur und des

Staates. Und sodann zweitens darauf, dass zwischen dem Einzelleben des Menschen einerseits, und dem Staate sowol wie der Natur anderseits nach Plato's Auffassungen die grösste Aehnlichkeit und Symmetrie besteht.

Es ist der Grundgedanke der platonischen Politik, dass wie der Mensch ein Staat im Kleinen, so der Staat ein Mensch im Grossen sei. Dieselbe Schrift findet sich hier wie da, nur das eine Mal in grossen, das andere Mal in kleinen Lettern ausgeführt. Es ist der Grundgedanke der platonischen Physik, dass auch das Weltall nach Seele und Leib alle diejenigen Elemente in sich trage — nur grösser, herrlicher und vollständiger — die auch das Einzelne enthält. Demgemäss hat unsere gegenwärtige Betrachtung den doppelten Gesichtspunkt durchzuführen: einmal, zu zeigen wiefern die Politik und Physik eine Ergänzung des bisher Erörterten bringt, und sodann zweitens, wie auch jene beiden fast durchaus in einer gewissen Analogie mit diesem entworfen sind.

Die individuelle Ethik fand ihre Vorbereitung in der Lehre von der Liebe. Schon dieser Begriff der Liebe weist nun aber offenbar auf die Nothwendigkeit einer Ergänzung des einen Lebens durch das andere, das Leben des Einzelnen durch das Leben der Gemeinschaft hin.

Ganz dieselbe Forderung tragen uns nun aber auch die beiden Hauptzweige entgegen, in welche die wissenschaftliche Ausarbeitung der individuellen Ethik auseinandergeht, die Güter- und die Tugendlehre. Letztere dreht sich ganz und gar um die Zurückführung der Tugend auf Wissenschaft, erstere aber stellt den Begriff des sittlichen Gutes auf, aus welchem unter andern auch der besondere Werth und die Nothwendigkeit der Strafe hergeleitet wird. Eben in diesen drei Begriffen — der zur Tugend und Wissenschaft fördernden Liebe, der durch Wissenschaft Tugend und Glück bereitenden Belehrung, sowie endlich der das eingetretene Uebel der Ungerechtigkeit wieder aufhebenden Strafe — liegt nun aber auf das Bestimmteste die Forderung vor, dass der einzelne Mensch sich nicht auf sich selbst beschränken dürfe, sondern als Glied einer umfassenderen Gemeinschaft zu behandeln sei. Der Mensch bedarf der Erzie-

hung, und nichts anderes als eine Erziehungsanstalt im Grossen und Ganzen ist nach platonischen Voraussetzungen der Staat.

Daher entfaltet sich denn nun auch die Beschreibung dieses Staates in grösster Symmetrie mit demjenigen, was wir bisher über die Sittlichkeit des Einzelnen erfahren haben. Das sittliche Streben des Einzelnen — so schilderte es uns schon die Lehre von der Liebe und noch bestimmter die Güter- und Tugendlehre — fand seinen Anlass in einem natürlichen Mangel, in einem als solchen empfundenen Bedürfnisse, aber das letzte Ziel desselben ward uns als ein Ideal geschildert, welches als ein vergangenes weit vor, als ein noch erst zu erreichendes weit über der gegenwärtigen Wirklichkeit liegen sollte; ganz ähnlich beschreibt uns nun aber auch hier die Politik das Bedürfniss, den Mangel an Autarkie als den eigentlichen Ausgangspunkt alles Staatslebens, sein Ziel weiss sie uns aber auch hier nicht anders zu vergegenwärtigen als in dem Doppelbilde wie eines längst vergangenen, so auch eines noch erst wieder zurückzugewinnenden „goldenen Zeitalters" der Politik. Und wie in dem die Tugendlehre behandelnden Theile der individuellen Ethik die vorwiegende Tendenz darauf gerichtet war, den wissenschaftlichen Character der einzelnen Tugenden, und in diesem deren innere Einheit vor Augen zu stellen, so concentrirt sich auch in der Politik das Hauptinteresse immer mehr darauf, alle Einheit der im Staatsleben zusammentreffenden Richtungen von der Erziehung abhängig zu machen, diese selbst aber wiederum ganz und gar in die Hände des Philosophen zu legen. Und endlich wie die gesammte Ethik nach ihrer individuellen Seite hin ihre Voraussetzung sowol als ihren Abschluss in der Politik besass, so findet nun auch wiederum diese ihrerseits beides wie in der Natur einerseits so in dem göttlichen Walten anderseits, so dass also auch hierin, wie ausserdem in manchen unwichtigeren Einzelnheiten die zwischen der individuellen Ethik und der Politik bestehende Parallele eine durchaus in die Augen fallende ist.

Betrachten wir jetzt unter den von dem Bisherigen nahegelegten Gesichtspunkten den Verlauf der in der platonischen Republik dramatisirten Untersuchung. Die Meisten, welche ihren Namen nennen hören, und oftmals von ihr auch wirklich

nicht mehr als diesen kennen, pflegen sich unter derselben ein seltsames Gemisch von sittlicher Paradoxie, unpractischem Idealismus und wer weiss, was sonst noch für Bestandtheilen vorzustellen. Sie denken eben bei der platonischen Republik zuerst und vorwiegend nur an solche Bestimmungen wie die der Güter-, Kinder- und Frauen-Gemeinschaft, deren Vorkommen innerhalb der platonischen Gedankenreihen ebensowenig verkannt, als ihre vielfach befremdliche Beschaffenheit abgeläugnet werden soll. Aber wie wenig berechtigt es ist, grade hierin das Eigenthümlichste der Republik zu erblicken, muss schon die unbefangene Vergegenwärtigung des Fadens lehren, der sich zwar nicht immer in grader Gestalt, doch aber immer nur in leicht erklärbaren Abweichungen von dieser fortbewegt, und auf diese Weise einen Complex von politischen Ideen umfasst und architectonisch gliedert, wie er seines Gleichen in der ganzen späteren Litteratur nicht wieder findet.

Das erste Buch wird von Plato selbst im Anfange des zweiten als ein Prooemium bezeichnet (p. 357 a.). Wir werden daher auch im Stande sein, dasselbe in einer relativen Abgeschlossenheit für sich aufzufassen — wiewohl anderseits der Zusammenhang zwischen einem dem Begriff der Gerechtigkeit gewidmeten Prooemium und dem Reste der übrigen auf den Staat bezüglichen Erörterungen keinem Unbefangenen sollte noch erst lange nachgewiesen zu werden brauchen. Dieses erste Buch selbst zerfällt nun aber wieder in vier Haupttheile, von denen der erste die Einleitung enthält, die drei anderen aber als eben so viele auf einander folgende, einander steigernde und wieder aufnehmende Scenen zu betrachten sind.

Einleitung: (p. 327 a.—328 d.) Socrates erzählt. Er ist im Piraeus gewesen, und hier zu einem Besuche im Hause des Polemarch, sowie zu einer Unterredung mit dessen altem Vater Kephalos veranlasst worden. Diese Unterredung ist es nun, die uns sodann unmittelbar vorgeführt wird.

Erste Scene (p. 328 d.—331 e.). Unterredung des Socrates mit dem von ihm äusserst ehrfurchtsvoll behandelten Kephalos. Dieselbe betrifft den sittlichen Werth des Greisenalters, sowie des menschlichen Lebens überhaupt, und veranlasst dadurch die Frage nach dem Begriffe der Gerechtigkeit. Es frägt

sich, geht der Begriff derselben bereits auf, wie angeblich Simonides dies gelehrt hat, in der Wahrhaftigkeit der Aussage und in der Ehrlichkeit des Verkehrs, somit also in der Redlichkeit der Worte und Werke. Hierüber conversirt nun freilich der Greis mit dem Socrates; von der strengen wissenschaftlichen Erledigung dieser Fragen zieht derselbe sich indessen zurück, indem er genöthigt ist, eines zu verrichtenden Opfers wegen abzugehn.

Zweite Scene p. 331 c.—336 b. Unterredung des Socrates mit dem von ihm freundlich zurecht gewiesenen Polemarch. Polemarch tritt als Erbe in die Unterredung seines Vaters ein. Was heisst Ehrlichkeit des Verkehrs? Die Definition: „Erstattung des Schuldigen" oder „Rückgabe des Empfangenen" reicht offenbar nicht für alle Fälle aus. Vielmehr ergiebt sich unvermerkt die Nothwendigkeit, den Begriff der Gerechtigkeit fester zu begründen, wie einerseits auf die Idee der Wissenschaft, so anderseits auf die des Nützlichen. Diese Unterredung wird unterbrochen durch den auch schon bis dahin nur mit Mühe von den Anwesenden zurückgehaltenen Thrasymachos.

Dritte Scene p. 336 b.—354 c. Disput zwischen Socrates und Trasymachos über das Wesen und die Eigenschaften der Gerechtigkeit. Thrasymachos stellt die Behauptung auf: Gerechtigkeit sei das Interesse des Stärkeren, und der Gehorsam des Schwächeren. Socrates widerlegt ihn nicht nur, sondern versetzt ihn sogar durch Aufzeigung seiner Absurditäten in einige Verwirrung. Die einzige Waffe, welche Thrasymachos dagegen zu handhaben weiss, ist eine lange sophistisch gefärbte Tirade, der es selbst an persönlichen Schmähungen und Sticheleien auf den Socrates nicht fehlt. Mit dieser will Thrasymachos wirklich auf und davon gehn. Aber nachdem Socrates ihn hieran durch die Anwesenden hat verhindern lassen, deckt er die ganze Corruption auf, in welcher seine auf das Sittliche bezüglichen Begriffe sich befinden. Seinerseits hebt er dabei wie den sittlichen Vorzug so auch das grössere Glück hervor, welches der Gerechte vor dem Ungerechten voraus hat, indem er dies beides aus dem sittlichen Berufe des Menschen, d. h. aus dessen auf seine Tugend zu begründendem eigenthümlichen Werke zu rechtfertigen bemüht ist. Durch diese Erweisungen

wird Thrasymachos zum ersten Male seit seiner Bekanntschaft mit dem Socrates zu einem schamhaften Erröthen gebracht: er wird überhaupt allmälig gelassener und zahmer und entschliesst sich zuletzt sogar, wenn auch freilich in einer etwas ironischen Weise gute Miene zum bösem Spiele zu machen. Wegen dieser nicht ganz freiwilligen und offenen Haltung auf Seiten des Thrasymachos endigt Socrates daher auch damit, die Nothwendigkeit einer noch methodischeren Definition der Gerechtigkeit hervorzuheben, als wie sie in dem Bisherigen gefunden ist — eine Wendung, die, wie sie durch das Frühere in der angegebenen Weise vorbereitet ist, so zugleich schon den Uebergang zu dem nächstfolgenden zweiten Buche enthält.

Innerhalb Dieses ist nun die ganze Anlage bestimmt durch die gleich zu Anfang heraustretende Unterscheidung, nach welcher wir einige Dinge erstreben, rein um ihrer selbst willen, andere wegen der mit ihnen verknüpften guten und endlich noch andere trotz derartiger übler Folgen. Die grosse Menge würde keinen Anstand nehmen, die Gerechtigkeit zu der letztgenannten Klasse, Socrates aber nicht, sie zu der zweiten zu rechnen. Unter diesen Umständen ergreift Glaukon gleichsam die dritte allein noch übrig bleibende Rolle, wenn er darauf dringt, das Wesen der Gerechtigkeit ganz an und für sich und ohne alle Rücksicht auf den aus ihr hervorgehnden Lohn zu betrachten. Dem entprechend beschreibt uns nun die von Glaukon zwar durchgeführte, nicht aber als eigenster Meinungsausdruck gegebene Rede des Glaukon die Gerechtigkeit als ein Mittleres zwischen dem straflos bleibenden Unrechtthun als dem höchsten Gute einerseits und dem ungerächten Unrecht als dem grössten Uebel anderseits, und indem sie die Gerechtigkeit als ein Aufgezwungenes, die Ungerechtigkeit aber als eine von Allen anerkannte Quelle des Nutzens beschreibt, findet sie ihren eigentlichen Höhenpunkt in der Gegeneinanderhaltung zweier Ideale: des Ideals der Ungerechtigkeit einerseits, welches darin besteht, gerecht zu scheinen ohne es wirklich zu sein, und des Ideals der Gerechtigkeit anderseits, welches sich nur da findet, wo man gerecht ist und bleibt auch unter dem härtesten Scheine der Ungerechtigkeit. Adimantos fügt dieser Rede sodann das ergänzende Seitenstück hinzu, indem er — um ihrer Folgen

willen sowol das Lob der Gerechtigkeit als auch den Tadel der Ungerechtigkeit ausführt. Er erkennt dabei zwar auch die Schwierigkeiten an, die es mit sich bringt, wenn man den Weg der Tugend wandeln will. Nicht weniger aber betont er auch dafür die Schwierigkeiten einer consequent durchgeführten Ungerechtigkeit. So dass das Ganze seiner Rede also doch auf eine Empfehlung der Tugend, nur von unzulänglichen Motiven her, hinausläuft. Endlich aber Socrates verlegt sodann den ganzen Standpunkt der Untersuchung, indem er das Wesen der Gerechtigkeit nicht sowol in den Einzelnen als in der Gesammtheit des Staatslebens aufzusuchen gebietet.

Damit bekommen wir nun aber zuerst jenen fortan lückenlos fortlaufenden Faden der Untersuchung in die Hände, um den sich das grossartige Ganze der platonischen Politik wie es sich durch das Ende des zweiten Buches, und durch den Rest der übrigen 8 Bücher hindurchzieht, mit graziöser Gesetzmässigkeit ansetzt. Wir stossen da zunächst auf die Entstehungsgeschichte des Staates. Das Bedürfniss der Einzelnen führt überhaupt zur staatlichen Gemeinschaft, die immer mehr wachsende Anzahl der an der Letzteren Theilnehmenden zur Arbeitstheilung — und diese wiederum, verglichen mit dem sittlichen Berufe des Ganzen zu der Gliederung in die drei Stände, die man nicht kürzer zugleich und treffender benennen kann, als durch die ursprünglich freilich wesentlich verschiedenen Culturverhältnissen entnommenen Benennungen des Nähr-, Wehr- und Lehrstandes. Ehe indessen genauer auf die äussere Ausgestaltung ihrer Berufssphären eingegangen wird, tritt die pädagogische Doctrin des Plato in den Vordergrund, deren Grundgedanke die harmonische Verschmelzung gymnastischer und musischer Bildung ist, und die unter anderm auch zu jener berühmten Kritik der Dichtermythologie und des Volksglaubens führt, um derentwillen man den Plato zwar oft gelobt und getadelt, selten aber in der ganzen Tiefe seiner ethischen und religiösen Ueberzeugungen erfasst hat. Es ist der innerste Angelpunkt dieser Kritik, wenn an dem göttlichen Wesen als dessen unveräusserlichste Seiten die Güte und die Unveränderlichkeit hervorgehoben werden — und sie betrifft ganz vorzugsweise die Anschauungen vom Tode,

von der wahrhaft sittlichen Tapferkeit und von den Heroen. Die Ausdehnung in Betreff der Menschen wird dagegen deswegen verschoben, weil diese Seite ja den vor der Hand noch erst zu suchenden Begriff der Gerechtigkeit als Maassstab bereits voraussetzen würde. Dafür wird denn aber auch weiter in der Kritik von dem Inhalte der Poesie zu der Art ihres Erzählens fortgeschritten, welche letztere auf den Gesichtspunkt des μίμησις zurückbezogen, und als Drama, Dithyrambos und Epos dreifach unterschieden wird. An die Beurtheilung der musischen Bildung nach ihrer mehr geistigen Seite hin schliesst sich dann die der musikalischen Seite im engern und modernen Wortsinn an. Das Lied wird in Hinsicht auf seine Rede, Tonart und Zeitmaass besprochen, und zuletzt wird noch das Tiefeingreifende der musikalischen Wirkungen, ihre ethische, politische und insonderheit pädagogische Bedeutung hervorgehoben.

Weniger seinem Inhalte als der Form nach einen neuen Anlauf nimmt sodann das vierte Buch, indem der Sinn seiner ersten Erörterung ungefähr dahin geht, dass nicht die Glückseligkeit der Einzelnen, sondern die Gerechtigkeit des Ganzen, der Gesichtspunkt sei, der die Gründung des Staates wie bisher geleitet habe, so auch fortan leiten werde. Aus diesem Gesichtspunkte allein ist daher auch die Aufgabe der Wächter näher zu bestimmen. Es geschieht dies mit Beziehung auf die socialen Verhältnisse der Armuth und des Reichthums, auf die Kriegführung, auf die Frage nach dem Umfange des Staates, und nach der Vertheilung der Arbeit, vor allem aber mit Rücksicht auf das Pädagogische. Ergänzend und einschränkend ist die Erziehung mit der philosophischen Gesetzgebung zusammenzuwirken bestimmt, und zwar in einer solchen Weise, dass auch die religiösen Seiten des Volkslebens dabei in Acht genommen werden (p. 419 a.—427 d.). Nach abgeschlossener Gründung des Staates kehrt die Untersuchung sodann auf die ursprünglich in Angriff genommene Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit und somit auch auf die Erörterung der übrigen drei Tugenden zurück. Es ist leicht abzusehn, wie dabei die Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit eine besondere Beziehung zu je einem der drei Stände bekommen muss. Nicht weniger aber lässt Plato es

sich dabei angelegen sein, durchgehnds die Rücksicht auf die Gerechtigkeit des Ganzen hervorzuheben — grade so wie er bei Betrachtung des individuellen Lebens zwar auch die einzelnen Richtungen desselben in ihrer Gesonderheit von einander auffasst, ohne aber je ihre Zusammenfassung zu einer inneren Einheit aus dem Auge zu verlieren.

Fünftes Buch. Die schon am Schlusse des vorigen Buches angeknüpfte Untersuchung, welche in der Absicht, die einzelnen Arten der Ungerechtigkeit genauer einzusehn, das allmälige Ineinanderübergehn der einzelnen Staatsverfassungen, wie dasselbe durch sittliche Corruption der Einzelnen wie des Ganzen, veranlasst wird, darlegen sollte — wird vor der Hand noch erst wieder verschoben, um zunächst die früher nur im Vorbeigehn berührten Fragen von der politischen Stellung der Frauen, von der Weiber und Kindergemeinschaft der Wächter und im Zusammenhange damit überhaupt die gesammte Lebensordnung der Wächter zur Anschauung zu bringen. Der erste Abschnitt (449 a.—57 b.) behandelt die Theilnahme der Weiber am Wächterberufe. Der zweite (457 b—66 d.) die Weiber- und Kindergemeinschaft der Wächter, sowie alle auf ihre Erzeugung und körperliche Ausbildung bezüglichen Massregeln. Ein dritter endlich (466 d.—471 c.) erörtert die Kriegsverhältnisse und im Anschluss daran die Sklavenfrage. Der Schluss des Buches leitet dann aber die im nächsten Buche weiter fortgesetzte Untersuchung über die reale Ausführbarkeit des bisher beschriebenen Staates ein.

Diese Ausführbarkeit ist an eine grosse Hauptbedingung geknüpft. Es wird nicht eher besser werden im Staate, so lautet der verhängnissvolle Ausspruch des Plato, als bis entweder die Philosophen zur Herschaft gelangen, oder auch die Herscher sich zum Philosophiren entschliessen. Desswegen gilt es daher auch jetzt, das Bild solcher philosophischen Herscher in seiner ganzen Schärfe vor Augen und gegen einige der naheliegenden Verkennungen sicher zu stellen. Mit allen natürlichen Anlagen Leibes und der Seele ausgerüstet, erscheinen dieselben als die Bethätiger aller Tugenden und insonderheit als Feinde jeder Lüge. Und wenn sie dessen ungeachtet in den politischen Verkehrsverhältnissen sei es als unpractische Grübler, sei es

als verderbliche Sophisten erscheinen, so liegt die Schuld hiervon nicht sowol an ihnen, als hauptsächlich an der Beschaffenheit des Staates selbst, und an zweiter Stelle dann freilich auch an den die wahren Philosophen um ihren guten Ruf bringenden und doch so wesentlich von ihnen verschiedenen Sophisten und Demagogen. Bei solchen Schwierigkeiten und Hindernissen, die sich der Realisirung des politischen Ideals in den Weg stellen, bedarf es daher auch gradezu einer göttlichen Schickung, wenn an derselben nicht ganz soll verzweifelt werden. Der eigentliche Sinn einer solchen Schickung wird dabei aber doch von Plato in die immer energischere Zurückbeziehung ausnahmslos aller und jeder practischen und theoretischen Beziehungen auf die eine Idee des Guten verlegt. Und so kann sich denn nun an das Bisherige mit innerlicher Verknüpfung eine auf den Philebus wieder zurückgreifende Erörterung über die Idee des Guten als das höchste Gut anschliessen.

Eben diese Idee des Guten schildert uns nun das sechste Buch als Princip alles Seins, Werdens und Erkennens, durch sein singuläres, und in späterer Zeit mit Recht so berühmt gewordenes Gleichniss von der Höhle. Dasselbe ist dazu bestimmt, den Gegensatz der Sinneserkenntniss — in ihren beiden Gliedern als εἰκασία und πίστις — gegen die Ideenerkenntniss — sei's vermittelnder, sei's unmittelbarer Art als διάνοια und νοῦς — hervorzuheben, und begründet dann weiter sowol die Nothwendigkeit als auch die Möglichkeit, mittelst der Erziehung die besten Naturen zur Einsicht in die Idee des Guten als höchsten Gegenstand des Erkennens zu erheben, und doch auch zugleich zur Rückkehr in die Verhältnisse des empirischen Staates zu veranlassen. Diese Auseinandersetzung erweitert und vertieft sich immer mehr zu einer Darlegung des philosophischen Lehrcursus für die zum Regiment bestimmten Jünglinge und ergänzt dadurch die früher berücksichtigten Erörterungen über Musik und Gymnastik, namentlich auch durch die Hervorhebung, inwiefern Mathematik — ihren einzelnen Theilen und Anwendungen nach als Arithmetik, Planimetrie, Stereometrie und Astronomie — und Dialektik die wahren philosophischen Bildungsmittel abgeben, durch welche allein die Seelen vom nächtlichen Tage zum wirklichen übergeleitet zu werden

vermögen. Vom 10. bis zum 17. Jahre soll der musische Unterricht vorherschen, bis zum 20. der gymnastische, seit diesem bis zum 30. erstreckt sich der mathematische, und von da ab der eigentlich philosophische für die zu demselben geeigneten Naturen. Den Zeitraum vom 35. bis 50. Jahre umfasst dann die practische Prüfungs- und Bewährungszeit — der letzten Stufe vor der Ausübung des höchsten Regiments, von welchem dann nur der Tod abruft, der aber den Philosophen im Jenseits auch nur seiner wahren Heimath entgegenführt.

Achtes und neuntes Buch. Zurückgreifend auf die Schlussbetrachtung des vierten Buches parallelisirt Plato fortan die Stufenfolge der schlechten Staats- und Seelenverfassungen miteinander. Alles Entstehende muss wieder vergehn. Aus diesem Grunde kann daher auch der Idealstaat dem Untergange nicht ausweichen — er müsste denn, was natürlich unmöglich ist, — dem Zusammenhange mit dem ganzen übrigen Weltlauf entnommen sein. Ein solcher Untergang vollzieht sich nun aber zuerst in der fast unwillkürlich eintretenden Verschlechterung der philophischen Herscher, die als ihre entsprechende Folge in der Verfassung die Timokratie, und in den einzelnen Menschen einen dieser Staatsform entsprechenden Character erzeugt. Da weicht die Weisheit der Herrschaft des Ehrgeizes, und die Philosophie der von ihr losgerissenen Tapferkeit (p. 547c.—550c.). Als zweite Stufe ergiebt sich sodann die Ochlokratie und der ihr entsprechende Character der Einzelnen. Hier wird das Entscheidende des Regiments von einem bestimmten Census abhängig gemacht, und im Zusammenhange hiermit weicht denn auch überhaupt die Weisheit und selbst der tapfere Ehrgeiz vor der beide verdrängenden Habsucht (p. 550 c.—555 b.). Als dritte Stufe erscheint dann der demokratische Staat und Mensch — beide vorzugsweise characterisirt durch ihre völlige Characterlosigkeit, d. h. durch die in ihnen stattfindende Durcheinanderwerfung aller normalen Bestimmtheiten. Sie können daher auch nur noch einen Schritt weiter herabsinken, zur Tyrannis nämlich, d. h. zu jenem Zustande grössten politischen Elends, in welchem das Uebermaass der scheinbaren Freiheit zur Knechtung Aller durch Einen umschlägt (562 a.—580 a.). Das Ende des Buches bildet dann eine neue, nachdrückliche Wiederholung

der alten platonischen Auffassung von der alleinigen Glückseligkeit des Gerechten.

Mit einer zwar erneueten, in gewisser Weise doch aber auch ermässigten Rechtfertigung seiner früher geforderten Ausschliessung der Dichter aus dem Idealstaat beginnt Plato das zehnte Buch. Im weiteren Verlaufe desselben geht er dann aber rasch dazu über, den Blick in's Jenseits zu erweitern, weil durch dieses auch alles politische Leben erst vollständig abgeschlossen wird. Dies geschieht zunächst, indem die Unsterblichkeit der Seele aus dem Umstande dargethan wird, dass sie selbst durch das ihr eigenthümliche und sie specifisch bedrohende Uebel der Schlechtigkeit dennoch nicht zu Grunde gerichtet wird — woher denn also auch die von Anfang an bestimmte Anzahl der einzelnen Seelen nicht anders kann, als zu allen Zeiten unverändert dieselben bleiben (p. 611 a.). Daran schliesst sich dann weiter (p. 614 a.) der tiefsinnige Bericht des Pamphyliers Er an, sein Bericht von demjenigen, was er im Jenseits geschaut haben wollte, als er 10 Tage auf dem Schlachtfelde für todt liegen gelassen, dann aber am 12. Tage wunderbarer Weise wieder aufgelebt war. Dieser Bericht widerholt, freilich nicht ohne einige eigenthümliche Abweichungen Plato's schon im Gorgias und Phaedo niedergelegte Auffassungen von den Belohnungen und Strafen des Jenseits. Er schliesst mit derselben grossartigen Feierlichkeit und Würde die Republik, mit welcher die Scene vom Fackellaufe dieselbe eröffnet hatte. Beide Partieen enthalten den Hinweis auf die Ergänzung des Endlichen durch das Ewige!

Wir brechen hier jede weitere Erörterung über die platonische Republik ab. Nicht zwar als ob es in Betreff ihrer an Stoff zu weiteren Auseinandersetzungen gebräche — man überblicke doch nur die grade bei diesem Werke zu ganz unglaublichen Dimensionen angewachsene Litteratur älterer und neuerer Zeit[1]), und man wird sich davon überzeugen können, dass grade

1) Ohne hier die Erwähnung der bekannten und oft angeführten Werke von **Steinhart**, **Susemihl** u. A., sowie der in ihnen verzeichneten Litteratur wiederholen zu wollen, sie es gestattet nur auf einige der neuesten, auf die Republik bezüglichen Arbeiten hinzuweisen. Dahin gehören vor Allem die Darstellungen in **Stöckl's** „Die speculative Lehre vom Menschen

hier die Quelle am ergiebigsten fliesst und mit leichtester Mühe daher auch von uns wenn schon nicht erschöpft, so doch benutzt werden könnte, wenn anders der unserem ersten Buche zugemessene Raum dies erlaubte. Aber diese Einschränkung in Betreff des Letzteren ertragen wir hier nun doch auch wirklich weniger unwillig, als bei mancher früheren Gelegenheit, da wir in gewisser Weise uns noch zu wiederholten Malen durch unsere späteren Betrachtungen, selbst auf das Einzelne der platonischen Republik zurückgewiesen sehn werden. Die Republik gehört unter die zu allen Zeiten am meisten gelesenen Werke des Plato, was sich auch — bei allen ihren Vorzügen und Mängeln — sehr wohl begreifen lässt. Wir bleiben also gewissermassen noch immer bei ihr, auch wenn wir sie vor der Hand verlassen.

Nächst der Republik gilt dann aber das eben Gesagte von keinem zweiten Werke mehr als von dem Timaeus. Auch über ihn werden wir uns daher an dieser Stelle so kurz fassen dürfen, als der Ueberblick des Ganzen es nur irgend erträgt [1]).

## §. 12. Timaeus und Kritias.

Sowohl der innere als auch der äussere Zusammenhang, welcher den Timaeus mit der Republik verknüpft, ist schon in

---

und ihre Geschichte. Würzburg 1858. I. bes. p. 359 u. f. Hildenbrand's Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. Leipzig 1860. I. p. 121. Strümpell's Gesch. der praktischen Philos. der Griechen vor Aristoteles, Leipzig 1861, bes. p. 353 u. f. Volquardsen, Platon's Idee des persönlichen Geistes und seine Lehre über Erziehung, Schulunterricht und wissenschaftliche Bildung. Berlin 1860. Justi, die ästhetischen Elemente in der platonischen Philosophie. Marburg 1860, bes. p. 120. Auf Zellers vielgelesenen Aufsatz „der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit“ (v. Syhels histor. Zeitschrift 1859) werden wir später zurückzukehren Gelegenheit haben. —

1) Der geneigte Leser vergesse nicht, was hier ein für alle Mal in Erinnerung gebracht wird, dass nicht die Verschiedenheit des Werthes, auch nicht etwa die grössere oder geringere Schwierigkeit ihrer Auslegung und Auffassung den eigentlichen Masstab der Ausführlichkeit abgegeben hat, in welcher wir die einzelnen platonischen Werke behandeln — sondern lediglich die Rücksicht auf ihre spätere Benutzung und den Umfang, in welchem diese eine mehr oder minder umständliche Behandlung wünschenswerth macht.

dem Früheren berührt worden [1]). Jener liegt in der überhaupt als platonische Grundanschauung anzusehnden Analogie zwischen dem Einzelleben einerseits und dem natürlichen und sittlichen Ganzen anderseits, sowie zwischen diesen beiden letzteren Gliedern unter einander. Dieser aber besteht darin, dass Timaeus zur Vergeltung für das in der Republik vom Sokrates Vorgetragene diesem sowol wie Kritias und Hermokrates [2]) eine Darstellung von der Natur des Ganzen giebt, anhebend mit der Entstehung der Welt, schliessend mit der Natur des Menschen. Voraufgeschickt wird dieser Erörterung indessen eine Mittheilung des Kritias, die mittelst einer in seiner Familie überlieferten und auf den Solon zurückgehnden Sage dazu bestimmt ist, den bisher betrachteten Idealstaat gleichsam im Leben und in der Bewegung des Kampfes zu zeigen — der von Sokrates begrifflich und im Ideal ersonnene Staat mit seinen Bürgern wird darin als geschichtliche Wahrheit unter den eigenen Vorfahren Athens geschildert — und nachfolgen sollte ihr eine weitere Ausführung eben dieses Mythus, die sich in sofern an die Reden des Sokrates sowohl als des Timaeus anschliessen sollte, als sie aus der Hand beider die Menschen nimmt: von diesem ins natürliche Leben gerufen, von jenem in sittlicher Vollendung [3]) gezeigt, um ihrerseits die so Ueberkommenen dann als Athener, als die nach der solonischen Sage jetzt verschwundenen Athener der Vorzeit zu schildern. So fasst also der ursprünglichen Absicht gemäss eine doppelte Rede des Kritias die des Timaeus ein, und auf sie alle sollte dann zum Schluss der Vortrag des Hermokrates folgen. Zu bedauern aber ist es dabei, dass uns

1) Vrgl. oben p. 44. 46. 56. 57. 249 seq.

2) Ausser diesen Dreien wird im Beginn des Timaeus noch ein Vierter, Ungenannter, erwartet. Aber so wenig wir aus der Republik die Anwesenheit irgend Eines dieser Mitunterredner erfahren, so wenig erfahren wir hier, wer dieser Vierte sei, und nur, dass er Krankheits halber ausbleibt, sowie dass die Anderen seine Redeverpflichtung mit übernehmen wollen, hören wir noch. Auf die künstlerische Bedeutung dieser Eigenthümlichkeiten kommen wir bei andern Gelegenheiten zurück.

3) Man beachte an dieser Stelle (p. 27. 6.) nicht nur den Ausdruck πεπαιδευμένους im Vergleich mit dem Oben p. 251 Gesagten, sondern auch die sehr characteristische Einschränkung, die in dem beigefügten τινάς liegt.

der Letztere ganz vorenthalten, und auch die zweite Rede des Kritias nur als Torso erhalten oder vielmehr mitgetheilt ist.

Indem wir es uns vorbehalten, die erste — früher schon in einer anderen Beziehung von uns berührte [4] — Rede des Kritias im Zusammenhange mit jener zweiten umständlicher zu betrachten, glauben wir den Inhalt der nur scheinbar nicht wohlüberlegten Untersuchung des Timaeus am leichtesten überblicken zu können, wenn wir uns dabei auf die Erörterung von vier Hauptpunkten concentriren. Diese betreffen den Anfang und die Ursache, das Vorbild und die im Einzelnen näher ausgeführte Einrichtung der Natur. Die Natur ist ein im Raum und in der Zeit, durch den vernünftigen Willen des gütigen Gottes und nach dem Vorbilde der Idee des Guten gewordenes Ganze, das ist in wenige Worte zusammengedrängt der eigentliche Grundbegriff des Timaeus, der platonischen Physik überhaupt. Nicht aus der Natur schöpft oder erweist Plato den Gedanken seines Gottes und seiner Ideenwelt, aber er findet beides in jener wieder, erläutert sich jene aus diesen beiden; darum ist ihm die Naturbetrachtung zwar nur eine Erholung und Unterbrechung nach ernsterer wissenschaftlicher Betrachtung, aber auch als solche gilt sie ihm noch als eine tadellose Lust nicht unverständiger Männer.

Heidnische Kosmogonien und die Schöpfungslehre der positiven Offenbarung beginnen beide mit der unmittelbaren Beschreibung dessen, was „im Anfange" war. Der philosophischen Reflexion des platonischen Timaeus mochte dies als eine petitio principii erscheinen, wenn man nicht zuvor die Frage untersuchte, ob sie überhaupt als eine gewordene aufzufassen sei oder nicht. Es ist interessant zu sehn aus welchem Grunde Timaeus das Erstere bejaht. Die Welt ist sichtbar, tastbar, überhaupt wahrnehmbar: sie besitzt einen Körper. Nun aber ist alles Körperliche ein Gewordenes. Also muss auch die Welt als eine gewordene angesehn, muss ein zeitlicher Anfang derselben angenommen werden.

Aber es wird und ist nichts in der Welt, als nach einem Vorbilde und durch eine Ursache. Durch welche Ursache und

4) Vgl. oben p. LI.

nach welchem Vorbilde ist nun also die Welt geworden? Dass Plato die Ursache der Weltbildung weder in eine blind wirkende Naturkraft noch sonst irgendwie in eine starre Nothwendigkeit oder wohl gar in das unfassbare Spiel des Zufalls verlegen werde, statt in die vernünftige Ueberlegung eines gütigen Gottes, in die *προνοῖα*, wird Niemanden überraschen können, der auch nur den Phaedrus oder den Phaedo oder den Philebus mit Aufmerksamkeit gelesen hat. Darum durchzieht denn auch die Hervorhebung göttlicher Güte und Weisheit den ganzen Timaeus. Gott kann alles, was er will, aber er will nur das Gute. Gott st gut, aber dem Guten wohnet keinerlei Neid ein, darum will Gott auch seiner Welt so viel Grösse und Schönheit, so viel Bestand, Vollständigkeit, Selbstgenügsamkeit, Ordnung, Glückseligkeit und Gottähnlichkeit, ja wie Plato sich nicht scheuet, gradezu zu sagen, so viel Göttlichkeit als nur irgend möglich als ihre Natur nur irgend zulässt, mittheilen. Es ist nur eine Folge dieser Tendenz, wenn ausdrücklich erklärt wird, dass das Vorbild, nach welchem die Welt entsteht und besteht, nicht sowol ein gewordenes als vielmehr ein ewiges sei. Es ist eine weitere Folge derselben, wenn die Nothwendigkeit, einen Weltleib, eine Weltseele und eine Weltvernunft oder einen Weltgeist anzunehmen und von einander zu unterscheiden behauptet wird, da ein vernünftiger Leib besser sei als ein vernunftloser, mit dem Leibe die Vernunft aber nicht anders als durch Vermittelung der Seele in Beziehung treten könne. Auch dass es nur eine Welt, nicht aber eine, sei's bestimmte, sei's unbestimmte Mehrheit von Welten gebe [1]), dass diese eine Welt in ihrem Körper die bekannten vier Elemente in sich zur geschlossenen Einheit [2]) zusammenfasse, dass diese Elemente in erschöpfender Vollständigkeit in der Welt enthalten seien, und die Welt

1) Pag. 31 b. heisst es: *εἷς ὅδε μονογένης οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τι καὶ ἔτ' ἔσται.* Ebenso am Schluss und oft.

2) Das Nähere hierüber siehe bei Boeckh de platonica corporis mundani conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis. Heidelberg 1810. Müllers Uebers. VI. p. 259. Susemihl, II. 2. p. 246 seq. Hier sei nur bemerkt, dass die Sichtbarkeit und Tastbarkeit der Welt die Existenz von Feuer und Erde, die Körperlichkeit überhaupt aber die Zwischeneinschiebung nicht blos eines einzigen, sondern zweier Mittelglieder, Luft und Wasser, zu ihrer Verknüpfung fordert.

daher auch eben sowenig einer Ergänzung von aussen bedürfe, als irgend welche von dorther drohnde Gefahr für ihr Inneres zu befürchten habe, dass die Welt daher auch weder zum Athmen noch zur Wahrnehmung, weder zur Aufnahme noch zur Ausscheidung der Nahrung irgend welcher Organe bedürfe, dass dieselbe aber in der vollkommensten Gestalt, als Kugel, nnd mit der vollkommensten unter allen sieben Bewegungen [1]) zu denken sei; solche und noch einige ähnliche sich daran anschliessende Bestimmungen [2]) gelten dem Timaeus auch nur als unmittelbare Consequenzen aus der von ihm vorausgesetzten Güte und Intelligenz der die Welt bestimmenden Ursache. Vor allem hängt mit dieser aber auch noch dasjenige zusammen, was er über die Zeit lehrt. Nach ihm entsteht sie mit dem Uranos. Es ist als wünschte wohl der Gott selbst seine Welt dem Urbilde ganz gleich und desswegen wie dieses unvergänglich und ewig zu machen [3]). Aber wie von einer unzweifelhaften

---

1) P. 34 a. heisst es: *κίνησιν ἀπένειμεν τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν, διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον.*

2) Die wichtigste aber auch zugleich schwierigste unter ihnen betrifft die Bildnng der Weltseele aus der Natur des Andern nnd des Selbigen, nebst den daraus sich ergebenden Consequenzen für die Construction der astronomischen Verhältnisse. Wir verweilen hierbei nicht, weil es uns nicht unerlässlich scheint, schon hier auf jene sehr complicirten Untersuchungen einzugehn, später aber werden wir doch wiederholt auf sie zurückgewiesen werden. Man vergleiche statt dessen die immer mehr wachsende Litteratur über diese Punkte, besonders Boeckh in Creuzer und Daub's Studien 1806, vergl. mit seinem specim. ed. Tim. 1807 und seiner vorhin angeführten Abhandlnng. Sodann de platonico system. coelestium globorum. Heidelb. 1810, über das kosm. System des Plato, Berlin 1852 (als Gegenschrift gegen Grnppe's kosm. System der Alten). Krische theol. Lehren, Göttingen 1840, I. p. 181. Ueberweg im Rhein. Museum 1854. G. Grote Platons Lehre von der Rotation der Erde und die Auslegung derselben durch Aristoteles. Aus dem Engl. von Holzamer, Prag 1861, sowie die betreffenden, zum Theil sehr lehrreichen Abschnitte aus den oft angeführten Werken von C. F. Hermann, Müller, Steinhart, Susemihl, Zeller u. A., wo auch noch ein weiterer Litteratnrnachweis anzutreffen ist.

3) Die wohlwollende Freude, welche der weltbildende Künstler unter seinem Geschäfte an demselben empfindet, ist der eigentlich forttreibende Impuls der ganzen Darstellung. In diesem Zusammenhange p. 37 c. steht auch das berühmte *ὁ γεννήσας πατὴρ ἠγάσθη — εὐφρανθεὶς κ. τ. λ.*

Unmöglichkeit steht er davon doch ab und begnügt sich statt dessen damit, der Welt statt der Ewigkeit das bewegte Bild derselben, die Zeit „hinzuzuersinnen“, indem er auf diese Weise das Abbild dem Urbilde, so nahe als möglich zu bringen sucht.

Indessen es darf an dieser Stelle nicht länger unterlassen werden darauf hinzuweisen, wie in all diesem doch auch nicht nur jene eine, auf Gottes Weisheit und Güte zurückweisende Tendenz liegt, sondern im Kampfe mit dieser zugleich eine zweite [1]). In edelster Emphase wird die überall hervorleuchtende neidlose Güte Gottes proklamirt, aber daneben tritt zugleich das Bekenntniss des Kleinmuths: schwer ist es den Vater des All zu finden, und ihn Allen zu nennen, ist unmöglich. Wo Plato darauf ausgeht, demjenigen Vorbild, nach welchem die Welt existirt, die Ewigkeit zu vindiciren, da beruft er sich zwar zur Bestätigung dessen nicht blos auf die Beschaffenheit ihres Urhebers, sondern zugleich auch auf die offen vorliegende Beschaffenheit der Welt selbst, und beide Rücksichten übereinstimmend führen ihn zur gleichen Ueberzeugung. Aber mit ganz anderer Sicherheit geht diese Ueberzeugung ihm doch aus jener ersten als aus dieser zweiten Rücksicht hervor. Wo er auf die Welt blickt, da ist es durchgehnds, als enthielte dieselbe wirklich einen Widerstand, dem der weltbildende Gott alle Ordnung und Schönheit, allen Bestand und alle Dauer, die er der Welt mitzutheilen gedenkt, fortdauernd erst abzuringen habe „So viel als es möglich ist“ und „soweit als die Natur es zulässt“; solche und ähnliche oft vorkommende Bestimmungen enthalten Einschränkungen, denen zwar nicht der gute Wille und die Weisheit Gottes, doch aber seine weltbildende Macht ausgesetzt ist. Ja! es giebt gradezu eine Gränze, jenseits welcher der höchste Gott sich nicht selbst mehr mit der Weltbildung befassen darf, wenn in Folge davon nicht entweder das hervorzubringende Geschöpf über die ihm zukommende Sphäre hinausgehoben, oder auch der Gott unter die seinige herabgezogen werden soll [2]).

1) Vrgl. dazu Trendelenburg histor. Beiträge zur Philos. II. p. 127 seq. coll. 139 seq.

2) Wir verstehen darunter die Zurückziehung des höchsten Gottes und die Uebertragung seines weltbildenden Geschäfts an die eben hervorgegangenen Götter p. 41 a. Vgl. auch das θέμις in p. 30 a.

Was es aber mit all diesem eigentlich auf sich habe, das erfahren wir erst da, wo der platonische Timaeus, wie er selbst sagt, von der Rede genöthigt, sich anschickt (p. 49 a), „einen dunkeln und schweren Begriff in Worten zu verdeutlichen." Es ist dies der platonische Begriff der Materie, zusammenhängend mit dem der Nothwendigkeit einerseits und dem des Raums anderseits — es ist derjenige Begriff, den man allerdings nicht umhin kann, als die eigentliche Achillesferse des Systems zu bezeichnen.

Es ist eine der eigenthümlichsten Wendungen, mit welcher der platonische Timaeus p. 47 e. verkündigt, dass er bisher die Welt betrachtet habe, so wie sie sich aus der Zweckmässigkeit der Vernunft ergiebt, fortan dieselbe aber noch in's Auge fassen werde, sofern sie unter den Gesichtspunkt der Nothwendigkeit fällt. Und gleich hernach folgt dann jene andere Stelle, in welcher als ein Drittes zu dem bisher Betrachteten, d. i. zu dem Vorbild und dem Abbild dann noch dasjenige hinzutritt, worin, als in einer *ὑποδοχή*, der Process des Werdens vor sich geht. Ein innerer Zusammenhang verbindet diese beiden Stellen untereinander, die in Folge dessen einander wechselweise erläutern. Beide sind nur in verschiedener Wendung Ausdruck für die dem Timaeus unerlässliche Anerkennung der wirklichen Welt, auch nach derjenigen Seite hin, in welcher diese sich weder völlig deckt mit der Ideenwelt, noch ihr auch nur entspricht als Abbild. Es bleibt ein Rest an der wirklich gewordenen Welt, der sich nicht auflösen lassen will in den Gedanken der Idee. Unerklärlich, irrationell, incommensurabel mit den eigensten Voraussetzungen seines Systems mag dieser Rest dem Timaeus vorkommen, aber auch so erkennt er sein thatsächliches Vorhandensein an. Das führt ihn auf jenen Begriff der Nothwendigkeit, die er bald mehr als helfende Mitursache, bald mehr als bindende Schranke dem rein vernünftigen Walten des Gottes entgegensetzt, immer aber doch irgendwie entgegensetzt und als ein von ihm Verschiedenes fasst. Und nichts Anderes als eben dies ist nun auch der Sinn jener *ὑποδοχή*, in welcher das Werden vor sich geht. Streng genommen soll es nicht mehr bedeuten, als eine conditio sine qua non. Unmerklich spielt sein Begriff doch aber auch noch in's Bestimmtere und Positivere hinüber, wenn es uns als das *ἐκμα-*

γεῖον geschildert wird, aus dessen Schooss alle einzelnen Veränderungen des Körperlichen hervorgehn, um in denselben zurückzugehn. Beide Seiten hängen doch aber auch auf's genaueste untereinander zusammen, und traten in gleicher Weise auch schon an dem Ἄπειρον des Philebus heraus, nur dass in diesem Dialoge die ganze Art und Richtung der Betrachtung die Schwierigkeiten jener Doppelseitigkeit mehr verdeckte, während sie hier im Timaeus evidenter werden. Im Philebus überwiegt noch die aufsteigende Richtung der Betrachtung, deren Ausgangspunkt das Vorhandensein der gewordenen Welt, und deren Ziel die Constituirung der Ideenwelt ist. Der Timaeus aber will herab steigend von dieser deren Abbild auch in der Natur aufzeigen. So entfernt sich die fortschreitende Betrachtung des Philebus immer mehr von dem Begriffe der Materie, die dort als das zu begränzende Unendliche erscheint, während dagegen die Entwicklung des Timaeus an diesem Begriffe ausläuft, und bei ihm gleichsam wie bei einer unüberwundenen Schwierigkeit stehn bleibt. Wissenschaftlich steht keine von diesen beiden Darstellungen höher als die andere, aber die des Timaeus ist weniger glücklich in Verbergung der inneren Schwierigkeiten, die auf der wissenschaftlichen Grundlage haften. Soll man diese Schwierigkeiten aber auf einen allgemeinen Ausdruck bringen, so bestehn sie in nichts Anderem als darin, dass Plato ursprünglich zwar davon ausging, die Idee und Materie in einem unbedingten, einander ausschliessenden Gegensatze zu fassen, so dass in Folge dessen jene als der Inbegriff alles wahrhaft Seienden, diese als das schlechthin Nichtige erschien, nachträglich aber doch nicht umhin konnte, auch der Materie eine darüber hinausgehnde substantiellere Bedeutung beizulegen, so dass nun der ursprüngliche Sinn seiner Kategorien sich zu verwirren begann. Ursprünglich waren die Kategorien Idee und Materie in strengem Gegensatze zu einander gedacht, allmälig aber trieb es den Plato — nicht nur von einer Idee der Materie, sondern selbst von einer Materie der Ideenwelt zu reden. Auf diese Weise ward aber der Begriff der platonischen Materie immer mehr ein schwebender [1]), von dem es noch leichter zu sagen, was

1) Materie ist dem Plato schwerlich das blosse Aneinanderscheinen der

er dem Pato nicht bedeutet, als was er ihm bedeutet, — und eben desswegen nannte ich ihn vorhin die Achillesferse des platonischen Anschauungen.

Wollen wir uns indessen jetzt wieder zu helleren Regionen des Timaeus zurückwenden, so mag der Uebergang dazu vielleicht am besten erfolgen durch Prüfung des Verhältnisses, in welchem der Begriff des Raumes zu dem der Materie steht.

Wir haben vorhin angedeutet, wie die Aussagen über die Materie nicht überall untereinander stimmen; unter diesen Aussagen befindet sich nun aber in unabläugbarster Weise auch diejenige, welche die Materie gradezu mit dem Raum identificirt. Diese Identification hat aber auch, in der That, nichts Ueberraschendes. Denn wenn doch die Materie nicht sowohl dasjenige sein sollte, woraus alles wird, als vielmehr dasjenige, worin alles Werden vor sich geht, was ist sie dann anderes als der Raum, als „die Form der räumlichen Getheiltheit und der Bewegung,“ nicht sowol ein Ausgedehntes, als die Ausdehnung selbst, nicht das Raumerfüllende, sondern der Raum, streng genommen nicht die Materie selbst, wenigstens nicht das, was der philosophische Sprachgebrauch seit Aristoteles so zu nennen gewohnt ist, sondern nur „die Form der Materialität.“ (Zeller p. 469). Diese Auffassung darf nun zwar nicht als die allein entschei-

---

Ideen; anderseits hegeht er aber auch nicht jenen groben „Anthropomorphismus“, die Materie als eine Art Chaos zu denken, um dessenwillen der jugendliche Schelling den platonischen Timaeus so herbe und ungerecht tadelt. (Vgl. Boeckh in den Studien p. 27.) Dessen ungeachtet trifft jede dieser beiden einander widersprechenden Auslegungen eine in der platonischen Auffassung wirklich vorhandene Seite: die erste ist die rücksichtslose Consequenz aus der ursprünglichen Anlage der Ideenlehre; die andere die nächstliegende Möglichkeit, sich den Begriff der Materie anschaulich vorzustellen. Zwischen diesen beiden Seiten besteht nun allerdings ein Widerspruch und an diesem innern Widerspruch scheitert der platonische Begriff der Materie. Dass dies Letztere wirklich der Fall ist, gestehn wohl Alle zu; dennoch überwiegt bei den Meisten die Tendenz noch viel zu sehr, die platonische Lehre consequenter darzustellen, als wie sie wirklich ist. Sehr sorgsam ist Zeller's Auseinandersetzung über die Materie (Griech. Ph. II. ed. 2. p. 457 seq.), wenn schon ich auch ihr nicht unbedingt beistimme. Auch er muss indessen zugeben (p. 469), dass die Vorstellung von der platonischen Materie, wie er sie entwickelt, „sich schwer durchführen lasse.“

dende zu Grunde gelegt werden, wo es sich darum handelt, einzelne Stellen der platonischen Schriften, die von der Materie handeln, auszulegen, aber vorhanden ist sie doch auch, und ihre Berücksichtigung ist desswegen so wichtig, weil sie der allgemeinste Ausdruck für alles dasjenige ist, was im Einzelnen manchem Leser des Timaeus so viele Bedenken verursacht: der auffallende Versuch des Plato nämlich, mittelst blosser Spekulationen arithmetischer und geometrischer Art die reale Welt, die Natur, das Universum auch nach seiner stofflichen Seite hin construiren zu wollen. Auf diese Weise aber construirt er doch wirklich alles, was er über die Weltseele, und die Anzahl und Beschaffenheit, über die Aufstellung und Bewegung der grossen Weltkörper sowie endlich auch, was er über den menschlichen Körper im Einzelnen sagt. Die Auslegung aller dieser Sätze gehört indessen zu den schwierigsten Aufgaben, die Plato an seinen Leser stellt — und zwar weniger noch wegen der in ihnen enthaltenen ächt speculativen Momente, als weil sie diese Momente in einer wunderlichen Verschmelzung bringen mit den Anschauungen einer zwar noch in ihrer ersten Entwicklung begriffenen, doch aber sofort nach den höchsten Aufgaben greifenden Mathematik, Astronomie und Musik [1]). Aus dem damit bezeichneten Com-

---

1) Aeusserst treffend, und zugleich mit dem ihm eigenen graziösen Humor ausgedrückt sind die Worte, „über den Werth oder Unwerth dieser Ideen,“ mit welchen Boeckh seine bahnbrechende und tonangehende Abhandlung über die platonische Weltseele schliesst: „Wo es auf Grössenmessung ankömmt, haben sie freilich keinen Nutzen, aber als Ideen verdienen sie alle Achtung, sie sind ächt humane Ideen. Nicht die reine Form des Weltalls ist ausgesprochen, sondern eine Form, unter welcher dasselbe ein Pythagoras, ein Platon empfangen, oder wozu er es gestaltet hat. Und sollten wir trefflicher Meister schöne Gebilde nicht mit Liebe betrachten, wenn auch die Originale, nach welchen sie gearbeitet worden, nicht getroffen sind?“ (vgl. auch das Nachfolgende). Wie vortheilhaft unterscheidet sich diese besonnene und sachlich-fruchtbare Abschätzung Boeckh's unter Anderm auch von den in sich und der geschichtlichen Wahrheit gegenüber haltlosen Erörterungen von Michelis, der einerseits überall Katastrophen, Confusionen und selbsterkannte Incapacitäten des platonischen Standpunktes, anderseits aber dessen ungeachtet Annäherungen an die eigenthümlichsten Mysterien der positiven Offenbarung erblickt, und Letzteres noch dazu, indem die Bekanntschaft des Plato mit dem Alten Testamente ausdrücklich abgelehnt wird, was wir zwar an sich keineswegs tadeln können, doch aber höchst auffallend finden

plex heben wir desswegen hier für unsre Zwecke auch nur diejenigen Seite noch heraus, die zu den einfachsten gehört, und die die vier Classen von lebenden Wesen betrifft, mit denen Timaeus das Weltall bevölkert.

Diese vier Classen entsprechen den vier Elementen: dem Feuer entsprechen die gewordenen Götter, der Luft die Vögel, dem Wasser seine Bewohner, und endlich der Erde die Gesammtzahl der Landthiere, unter welche auch der Mensch mitbeschlossen ist. Von diesen vier Classen beschäftigen indessen die erste und letzte den Timaeus vorzugsweise, und auch von den Landbewohnern hauptsächlich nur die Menschen, und unter den Menschen wiederum ist es der Mann, um dessenwillen eigentlich alle übrigen Wesen nur zu leben und da zu sein scheinen. Alle übrigen sterblichen Wesen erscheinen nämlich nur als die verschiedenen Arten und Stufen, zu welchen in der Seelenwanderung der seinem sittlichen Beruf nicht entsprechende Mann — gegen den gehalten auch das Weib nur eine niedrigere Stufe bezeichnet — herunterrückte. Auch von den Unsterblichen aber gilt wenigstens in sofern etwas Aehnliches, als ihrer zuerst nur desswegen Erwähnung geschieht, um ihnen die Bildung der übrigen Wesen zu übertragen. Den Beginn dieser Bildung übernimmt freilich auch noch der höchste Gott selbst, sofern ihrem Wesen nämlich eine unsterbliche Seite zukömmt, von deren weiterer Fortführung zieht er sich indessen zurück, um dieselbe den gewordenen Göttern zu überlassen, damit die neu zu bildenden Wesen nicht ihrer Idee zuwider durchaus unsterblich werden. Auf diese Weise kommt es zu einer höchst merkwürdigen Anrede des höchsten Gottes an diese seine gewordenen, kraft seines Willens aber auch unvergänglichen Untergötter: „Götter, der Götter Kinder!“ redet er sie an mit einem Ausdruck, der nicht nur an sich auffallend ist, sondern noch um so mehr befremdet, wenn dann das gleich darauf Folgende weiter lautet: „deren Werkmeister ich bin, als Vater von Werken, die durch mich geworden unaufhörbar sind, so lange ich es will.“ Nachdem er ihnen dann umständlicher auseinandergesetzt

müssen, sobald einmal im Timaeus Berührungen mit dem reinen und strengen Schöpfungsbegriff, mit dem Sündenfall u. s. w. vorausgesetzt werden.

hat, wie ihnen als gewordenen Wesen zwar an sich keine unveräusserliche Wesensunsterblichkeit zukomme, doch aber eine durch die Sittlichkeit seines Willens verbürgte Unvergänglichkeit fordert er sie auf, sein nach der unsterblichen Seite hin begonnenes Werk der Menschenbildung nach deren vergängliche Seite hin fortzuführen. Und gehorsam dem Worte ihres Vaters, nachahmend sein Verfahren bei ihrer eigenen Genesis vervollständigen sie nun auch den Menschen. Seine Elemente sind dieselben wie die des Universums: die unsterbliche Seite an ihm stammt vom höchsten Gotte, der Rest aber von den gewordenen Göttern.

Was haben wir nun aber unter diesen Göttern zu verstehn? Zunächst und an erster Stelle die als lebende, vernünftige, mächtige, selige Wesen gedachten Gestirne, — und zwar die Fixterne sowol als die Planeten; dann aber auch „die anderen Dämonen", in Betreff deren es zwar schwer ist ihre Entstehung zu erkennen und zu beschreiben, doch aber geglaubt werden muss, was uns über sie von ihren nächsten Nachkommen her überliefert ist. Alle gewordenen Götter haben wir also darunter zu verstehn; „sowohl diejenigen, welche offenbar vor unsern Augen umherwandeln, als auch diejenigen, welche erscheinen so oft sie wollen." Wir überblicken jetzt also vollständig die ganze Fülle göttlicher Persönlichkeiten, mit denen es diese Darstellung zu thun hat; an der Spitze steht der höchste Gott, und auf ihn folgen dann in gemeinsamer Unterordnung wie die Weltseele einerseits, so die Schaar gewordener Götter anderseits. Das Characteristische an allen diesen Bestimmungen ist das sorglose Durcheinanderlaufen der Begriffe des Göttlichen und des Weltlichen, des Persönlichen und des Unpersönlichen, des Menschlichen und des Nichtmenschlichen, — ja selbst, wiewohl dieser Unterschied etwas strenger auseinandergehalten zu werden scheint, des Sterblichen und des Unsterblichen. Die festen Punkte aber, zwischen denen sich diese allerdings vielfach schwankenden Bestimmungen hin und her bewegen sind der sterbliche und doch auch zugleich unsterbliche Mensch einerseits, und der gütige aber zugleich an die Schranken der Nothwendigkeit in ziemlich weitreichender Weise gebundene Gott anderseits; auf diesen wird das ganze übrige Universum zurück-

bezogen als auf seinen Urheber, auf jenen als auf seinen eigentlichen Gipfel.

Von den beiden Reden des Kritias, denen wir uns jetzt zuwenden, führt gleich die erste noch im Timaeus selbst (p. 20 e. seq.) enthaltene sich als einen λόγος μάλα μὲν ἄτοπος, παντάπασίγε μὴν ἀληθής ein, und in ihrer Beglaubigung auf den Weisesten unter den sieben Weisen, auf den durch Bande der Freundschaft und der Verwandtschaft mit der Familie des Kritias verknüpft gewesenen Solon zurück. Solon hat nämlich aus einem Gespräche mit einem saitischen Priester die Kunde von einer Grossthat des urgeschichtlichen Athens erfahren, deren Vergessenheit nur durch die lange Dauer der Zeit, sowie durch die Achtlosigkeit der in geschichtlicher Hinsicht stets Kinder bleibenden Hellenen einigermassen erklärlich gemacht wird. An sich aber gehört diese Sage zu dem Denkwürdigsten und insonderheit für die athenische Geschichte Wichtigsten, was es geben kann. Sie preist und beschreibt nämlich die Verfassung Athens von vor neun Jahrtausenden als die für Krieg und Frieden geeignetste unter allen, indem sie — was ein beachtenswerthes Moment ist — zugleich auf die in den Aegyptischen Verhältnissen von ihr zurückgebliebenen Reste oder für sie vorhandenen Analogien hinweisst. Unter allen Thaten aber, welche dem mit einer solchen Verfassung begabten Athen nachgerühmt werden, leuchtet die Bewältigung des jenseits der herakleischen Säulen gelegenen, Asien und Libyen an Umfang noch überbietenden atlantischen Staates hervor, eines bundesmässig vereinigten Inselstaats, der das innerhalb der Säulen belegene Gebiet entweder schon bewältigt hatte, oder doch zu unterwerfen drohte. Da aber widerstand ihm nun das alte Athen und besiegte ihn, theils mit Hülfe der andern Hellenen, an deren Spitze es stand, theils auch allein — nach geschehner Grossthat aber trat die plötzliche Katastrophe einer gewaltigen Nacht und eines gewaltigen Tages ein, in welcher nicht nur das Meer den besiegten Inselstaat aufnahm, sondern auch das streitbare Geschlecht der Athener unter die Erde ging.

So lautet diese angeblich oder wirklich solonische Ueberlieferung, deren Inhalt auch schon in geographischer, historischer und politischer, ungleich mehr aber noch in rein philosophischer

Hinsicht ein hohes Interesse erregt. Denn — um in letzter Hinsicht hier vorläufig nur auf einen Punkt aufmerksam zu machen: zu welchem scharfen Ausdrucke hat sich auch hier wieder die idealistische Grundanschauung zu bringen gewusst in dem scharfen Contrast der zwischen der Gegenwart und der durch einen scharfen Bruch von ihr getrennten, hier das Ideal repräsentirenden Vorzeit besteht. Geht doch nicht nur der besiegte Gegenstaat, der es durch seinen Uebermuth vielleicht verdient zu haben scheinen möchte, sondern nicht minder auch das siegreiche Athen der grossen alten Zeit zu Grunde, und zwar auch letzteres so vollständig, dass eben nur auf jenem einzigen Wege durch den Mund des philathenäischen Aegyptiers überhaupt eine Kunde von ihm auf die Nachwelt gekommen ist.

Vergleichen wir nun mit dieser ersten Rede des Kritias seine zweite, die uns als ein selbstständiger Dialog überliefert ist, soweit sie überhaupt überliefert und aus der Hand des Plato hervorgegangen ist, so kann kein Zweifel darüber sein, dass sie sich ganz und gar als eine Ausführung giebt, zunächst für die im Timaeus enthaltene Skizze, dann aber auch mittelbar dadurch für die Auseinandersetzungen der Republik. Ausgegangen wird dabei von der Beschreibung des alten unter Athene's und des ihr verwandten Hephästos' Obhut stehenden Athens. In Betreff seiner Verfassung und Geschichte wird zunächst die alte Klage von dem Untergang der auf dieselben bezüglichen Nachrichten wiederholt; und zwar hier noch mit der nähern Bestimmung, dass von den Autochthonen sich eben nur die Namen, nicht aber auch die genaueren Nachrichten von der Beschaffenheit ihrer Thaten und Einrichtungen erhalten hätten. In der weiteren Auseinandersetzung stossen wir dann wieder wie in der Republik auf die Absonderung und Eigenthumslosigkeit des Wächterstandes; verhältnissmässig neu ist dagegen die umfassende Aufmerksamkeit, die der Beschaffenheit des Landes nach seiner klimatischen, geographischen Seite hin gewidmet wird (p. 112 e.).

Alle diese Punkte werden indessen mit ungleich geringerer Umständlichkeit erörtert, als wie dies bei der Beschreibung des atlantischen Gegenstaats der Fall ist oder vielmehr hatte sein sollen. Das volle Bild eines unter Poseidon's Obhut stehenden

und von seinen Nachkommen heherrschten, mit allen natürlichen Voraussetzungen ausgestatteten, und seine Kraft in voller Ueppigkeit des Lebens entfaltenden Inselstaats sollte uns vor Augen gestellt werden und das uns Erhaltene lässt auf einen breiten, bis ins mannigfaltigste Detail eingehnden Plan schliessen. Aber die Ausführung ist sehr in den Anfängen stecken geblieben, und vor allem ist es nicht bis zu der Darlegung der eigentlichen Pointe dieser Gegenüberstellung gekommen, welche doch in nichts Anderem als in dem erwähnten Kriege zwischen Athen und der Atlantis bestehn sollte. Es erscheint uns daher auch als eine müssige Aufgabe, den einzelnen Zügen noch genauer nachspüren zu wollen, die bei einer weiteren Ausführung wahrscheinlich noch evidenter herausgetreten sein würden. So viel kann doch auch schon jetzt nicht in Frage gestellt werden, dass die sorglose Art, mit welcher der Kritias hier und da sowol von der Republik als auch von dem Timaeus abweicht grade auf das Allerbestimmteste den platonischen Ursprung dieses Fragments verbürgt, welches sicherlich anders ausgefallen wäre, wenn es entweder einen Nachahmer oder überhaupt einen weniger geistvollen Verfasser als Plato war zum Verfasser hätte. Je fester nun aber auch schon hiernach der platonische Ursprung dieses Werkchens steht, desto mehr haben wir seine fragmentarische Beschaffenheit zu bedauern.

## §. 13. Die zwölf Bücher von den Gesetzen.

Wir gehn jetzt zu dem letzten umfangreichsten Werke des Plato über, zu den Gesetzen, bei deren Erörterung es uns nöthig erscheint, noch etwas länger zu verweilen, als wie dies bei der Republik der Fall war, weil noch ungleich mehr als bei dieser nicht nur über einzelne Stellen und Abschnitte, sondern auch über Sinn und Bedeutung des Ganzen, sowie über sein Verhältniss zu andern platonischen Schriften, die aller verschiedensten und zum Theil unrichtigsten Auffassungen herschen. Namentlich über den letzten Punkt sind die voreiligsten Urtheile hervorgetreten, und zwar schon allein desswegen, weil man nicht selten sei's Plato, sei's den platonischen Sokrates hinter

der Maske des Wortführers entweder unmittelbar, oder doch nur unter Einschiebung unbedeutender Mittelglieder erblickt hat. Und doch giebt es kaum eine grössere petitio principii als die hierin liegende. Nach dem früher p. 11 Bemerkten würden wir nur einen an sich nicht unbeträchtlichen, wennschon vielleicht durch andere Vorzüge wieder aufzuwiegenden Mangel darin erblicken können, wenn wirklich Plato selbst sich durch den athenischen Gast, ich weiss nicht, muss ich sagen hätte verbergen oder offenbaren wollen, und so lange daher nicht noch ganz andere als die bisherigen Instanzen für diese Annahme vorgebracht sind, werden wir uns derselben ohne Weiteres entschlagen dürfen. Statt dessen genügt es, hier einfach zu constatiren, dass weder in Ansehung der Scene noch der redenden Personen die Gesetze den meisten anderen platonischen Werken analog sind. Jene liegt hier nicht in einer attischen oder doch dem Attischen nahe gelegenen Lokalität, und diese sind nicht dem wirklichen oder fingirten Kreise des Sokrates entnommen, Sokrates selbst tritt nicht unter ihnen auf. Sondern es sind drei, verschiedenen Staaten angehörige, sonst aber des Näheren nicht viel characterisirte Greise, die wir in Kreta auf der Wanderung von Knosos nach der Höhle und dem Heiligthume des Zeus antreffen: ein ungenannter Fremdling aus Athen, der Kreter Kleinias und der Lakedaimonier Megillos. Unter diesen Umständen verräth es also von vorn herein einen durchaus unrichtigen Gesichtspunkt, wenn man in Beziehung auf das Verhältniss der Gesetze zu andern platonischen Werken, sei's von Wiederholungen, sei's von Widersprüchen redet. Die einen finden so wenig statt wie die andern, denn weder hier noch da redet Plato selbst, und ausserdem reden hier ganz andere Figuren als da. Nur davon also kann methodischer Weise die Rede sein, warum etwa im einzelnen Falle Plato verschiedenen seiner Figuren gleiche Ansichten beigelegt, und warum er überhaupt in den Gesetzen andere Figuren vorgeführt hat, als die ihm sonst gewöhnlichen. Diese Fragen lassen sich aber leicht beantworten, und führen jedenfalls nicht auf manche der Folgerungen, die man sonst gezogen hat. Vor allem die letztere beantwortet sich fast von selbst, so bald man sich den Gedankengang der Gesetze ohne vorgefasste Meinung vergegenwärtigt.

Dieser Inhalt der Schrift von den Gesetzen zerlegt sich in zwei Hauptabschnitte, von denen der eine die ersten drei Bücher der andere den Rest derselben umfasst. In dem ersten Theil kann man ein Uebergewicht allgemeinerer und theoretischer Betrachtungen wahrnehmen, während dagegen der zweite durch die in ihm zur Sprache gebrachte praktische Angelegenheit — durch die bevorstehnde, dem Kreter in Gemeinschaft mit neun Andern übertragene Colonisirung nämlich — mehr in's Einzelne und Bestimmte hineinweist. Indessen ist die ganze Art und Haltung des Gesprächs durchgehnds eine so natürliche und ungezwungene, dass es unmöglich ist irgendwo innerhalb desselben allzufeste Gränzen zu ziehn.

Innerhalb des ersten Abschnitts kann man wiederum, mit Zeller[1]), zwei Theile von einander unterscheiden, von denen der erste (Buch I. und II.) eine Kritik über einzelne Seiten des politischen Lebens in Sparta und Kreta enthält, der andere aber (Buch III.) die Frage nach dem Ursprung des Staats aufwirft, um von diesem aus die Ergebnisse der späteren Geschichte zu überblicken und abzuschätzen. Dennoch sind auch hier wieder die beiden Theile innerlich mit einander verbunden, und wäre es auch durch nichts anders als dadurch, dass auch schon gleich der erste mit der Anerkennung des den spartanischen und kretischen Gesetzen beizulegenden göttlichen Ursprungs beginnt, und erst nach dieser Erinnerung die Rede auf den Zweck und Erfolg einzelner Einrichtungen bringt.

In seiner ganzen Anlage — so entwickelt der Kreter — zweckt der spartanisch-kretische Staat auf den Krieg ab; und zwar in so hohem Maasse, dass ihm der Friede überhaupt nur für einen leeren Namen gilt. Die Einseitigkeit dieses Gesichtspunkts straft nun der Athener in einer höchst feinen Wendung — wobei es gelegentlich bemerkt sein mag, dass zwar überhaupt ein höchst aufmerksamer und rücksichtsvoller Ton unter den Unterrednern herscht, der gebildete Athener doch aber auch hierin, sowie in Hinsicht seiner geistigen Fähigkeiten sich als der Ueberlegnere erweist — in einer höchst feinen Wendung sage ich, die zunächst nur eine Bestätigung, ja Verallgemeinerung

1) Platon. Studien p. 6.

jenes Ausspruchs zu sein scheint, während sie, in der That, eine Widerlegung oder doch Einschränkung desselben ist. So wahr ist es nach ihm, dass das Leben ein unterbrochen fortdauernder Kriegszustand ist, dass sein Krieg nicht nur zwischen Stadt und Stadt, Dorf und Dorf u. s. w. geführt wird, sondern nicht minder auch innerhalb der einen Stadt, innerhalb des eigenen Geschlechts, ja, innerhalb jedes Einzelnen selbst zu Zwiespalt und zu Auflehnung, sei's des besseren Theil gegen den schlechtern, sei's dieses gegen jenen führt. Dabei kann es denn aber auch nicht anders als klar werden, dass der letzte Zweck des Krieges doch nur der Friede ist, dass es in einem rechtgeführten Kriege daher auch nicht sowol auf Vernichtung als auf Besserung des Gegners ankomme, dass es nur eine einseitige Ansicht vom Wesen der Tapferkeit ist, wenn man dasselbe nur in die Furchtlosigkeit gegen die Gefahr und den äussern Feind, und nicht zugleich auch in die Besonnenheit und Selbstbeherschung gegenüber den sinnlichen Begierden verlegt, wie eine einseitige Auffassung vom Staate, wenn man es in ihm nur auf eine einzelne Tugend, wie die Tapferkeit ist, und nicht auf das Ganze derselben anlegt. Die spartanisch-kretische Einrichtung der Gymnasien, der Syssitien, der Jagd u. s. w. wird als eine Schule der Tapferkeit anerkannt, aber zugleich hervorgehoben, wie dieselbe von Alters her zum Parteitreiben und zur Paederastie Anlass gegeben habe. Anderseits wird zwar nicht abgeläugnet, dass Trinkgelage und musikalische Unterhaltungen, welche in jenen Staaten durch Sitte und Gesetze, der Einschränkung, beziehungsweise dem Verbot unterliegen, einen starken Einfluss auf Hervorrufung der sinnlichen Leidenschaften sowie auf Verweichlichung des Characters ausüben können, dass ihre in Aufsicht genommene und in Ordnung gefasste Benutzung aber dennoch unerlässlich ist, um eben zur Bewährung des Characters und zur Ueberwindung der Begierden Gelegenheit zu geben. In diesem Zusammenhange (p. 642 c.) steht auch das schon an sich, im Munde eines Nicht-Atheners aber doppelt bedeutsame Wort: dass, so viele von den Athenern überhaupt gut es in einem sonderlichen Grade seien, da sie es allein ohne Zwang, aus eigenster Natur und nur durch göttlichen Antheil, ohne Künstelei und in Wahrheit seien. Wie denn überhaupt diese

ganze Auseinandersetzung einen ächt attischen Character trägt: attisch sofern sie in der Sache selbst nach einer Ausgleichung der Extreme trachtet, attisch aber auch, sofern sie sich in der mehr persönlichen Beziehung als erhaben über den Streit und die Rivalität der griechischen Stämme erweist.

In einem gleichen Sinn maasshaltiger Gerechtigkeit ergeht sich dann aber auch weiter die Behandlung der Frage nach dem Anfange des Staates. Zu ihrer Beantwortung wird auf die Analogie derjenigen Zustände hingewiesen, welche, wie uns die Sage beschreibt, jedes Mal nach Ablauf einer der grossen weltgeschichtlichen Fluthen eintreten. Wenige retten sich dann, und diese leben vorzugsweise auf den Bergen, in den einfachsten und rohsten Culturzuständen, bis die Dauer einer nicht allzukurz anzuschlagenden Zeit sie allmälig ins Thal und an die Küsten zum Anbau und zur Entwicklung der Cultur treibt. Das erste Stadium dieses Verlaufs wird in den homerischen Versen von den Kyklopen wieder gefunden, und als eine patriarchalische „Dynastie", ohne Recht und berathende Versammlung beschrieben. Auf den monarchischen Character dieses ersten Stadium folgen dann die beiden andern, die sich mehr zum Aristokratischen und selbst Demokratischen hinneigen und von denen gleichfalls Homer geredet haben soll in seinem Gegensatz der auf den Bergen gelegenen Dardanien gegen die nach der See zu sich ausbreitende Ilios. Aber die extremsten Erscheinungen politischer Entwicklung sind in diesen primitiven Zuständen überhaupt nicht herausgetreten; als solche fasst der Athener vielmehr Athen auf der einen Seite als Uebermass der Freiheit und die Persermonarchie auf der andern als Uebermass der despotischen Macht. Wobei zugleich die Frage nahegelegt wird, nach Repräsentanten einer vermittelnden Richtung, sowie nach den Gründen, die zur Vermeidung der Entartung, zur Erreichung des rechten Maasses beitragen können. Als jene Repräsentanten des rechten Maasses werden die drei dorischen Staaten genannt, von denen indessen auch nur Sparta seinem dessfallsigen Berufe, der zugleich den Beruf einer Schutzwehr der Hellenen gegen die Barbaren zu sein involvirt, fortdauernd treu geblieben ist, während dagegen die beiden andern dorischen Staaten ihre exemplarische Auszeichnung längst eingebüsst

haben, vorzugsweise aus denselben Gründen, aus welchen auch Persien und Athen nicht das glückliche Maass einer gerechten Entwicklung getroffen haben [1]: einerseits nämlich aus fehlerhafter Abschätzung der sittlichen Güter überhaupt [2], anderseits aus Mangel an einer richtigen Mischung und Vertheilung der politischen Gewalten insonderheit. So erscheint denn also die mit der Gerechtigkeit, Weisheit und wahren Tapferkeit in allem Wesentlichen identische Besonnenheit als die eigentliche Seele und Tendenz dieser philosophischen Politik des Atheners. Mit den Namen irgend einer der im griechischen Leben gewöhnlichen und einander gegenseitig ausschliessenden Parteien möchte der hier eingehaltene Standpunkt schwerlich characterisirt werden können. Vielmehr scheint es mir eine treffende Vergleichung zu enthalten, wenn man denselben einen antiken Constitutionalismus [3]) genannt hat, der auch wie aller Constitutionalismus eine ziemlich unpraktische und doctrinäre Haltung hat. Nur darf man auch diese Parallele mit einer modernen Richtung ohne Gefahr für die unbefangene Auffassung nicht allzuweit verfolgen, und vor Allem darf man auch dabei nicht übersehn, wie doch immer noch eine grosse innere Verwandschaft besteht zwischen dem philosophisch-aristokratischen Rigorismus, mit welchem der Sokrates der Republik die historischen Verhältnisse, wo sie sich nicht biegen wollen, seinen Postulaten zu Liebe bricht, und dieser Abfindung mit ersteren, die der Athener in

---

1) Dabei wird in höchst schlagender Weise das Uebel einer fehlerhaften Erziehnng des Königs auf der einen Seite, und der Verderb der Musik auf der andern mit allen daraus hervorgehnden bösen Consequenzen geschildert.

2) Es ist beachtenswerth, wie die Gesetze das Sittliche fast durchgehnds unter dem Gesichtspunkt der Güterlehre fassen, während in den früher besprochenen Dialogen der der Tugendlehre vorherscht. Dies entspricht aber auch sehr wohl dem verschiedenen Verhältniss zur Ideenlehre. Deren Begründnng geht mittelst des Begriffes der Wissenschaft aus der Tugendlehre hervor, und so lange jene noch vor sich ging, lag es daher näher, das Sittliche als Tugend zu fassen, während die Fassung als Gut wiederum näher liegen musste, nachdem einmal die Begründung der Ideenlehre abgeschlossen und in das Gute die höchste der Ideen verlegt war.

3) Vergl. Hildenbrand l. l. p. 188. not. 1., der ausserdem gut entwickelt hat, welche zusammenhängende Einheit der Grundgedanke des Dialoges bildet und welche Ausführung er bis in's Einzelne hinein gefunden hat.

den Gesetzen übt und die die Schärfen aller entschiedenen Partei-Forderungen nach der einen Seite so gut wie nach der andern abbricht. Jener Standpunkt steht ausser allen politischen Parteien, die praktisch in Frage kommen konnten: dieser dagegen bemüht sich, innerhalb ihrer aller zu stehn, und in ihrem letzten Grunde werden beide daher von einer Wurzel getragen.

Hiermit ist dann aber auch das Irrthümliche derjenigen, in dieser ihrer Rohheit gegenwärtig auch wohl allgemein aufgegebenen Auffassung nahe gelegt, welche den Standpunkt der Republik als denjenigen des Ideals, und den der Gesetze als den der realen Ausführbarkeit bestimmt. Von Beidem ist vielmehr in beiden Schriften die Rede, und nur in je einer Schrift von dem Einem mehr als von dem Andern. Von einem Wechsel des Standpunkts kann daher auch gar nicht die Rede sein, sondern nur von einer doppelten, dem gleichen Standpunkte zur Lösung vorgelegten Aufgabe. Diese Aufgabe ist in der Republik Herleitung des Staatsideals aus dem Begriff der Gerechtigkeit, — eine Aufgabe, welche allerdings nicht vollständig ausgeführt wäre, wenn nicht wenigstens in zweiter Stelle auch auf die Ausführbarkeit des Ideals Rücksicht genommen wäre. In den Gesetzen aber handelt es sich ganz vorwiegend um die wirkliche Gründung eines neuen Staates, und nur zur Vorbereitung auf die dahin gehörigen Besprechungen treten die bisher erörterten allgemeinen Bestimmungen voran.

Denn eben damit leitet sich nun der zweite, den Rest der übrigen neun Bücher umfassende递haupttheil der Gesetze ein, dass der Kreter erzählt, wie er mit Andern zur Ausrichtung einer Kolonie ersehen sei und wie er es daher als einen glücklichen Zufall ansehe, dass das Gespräch sich grade diesen politischen Fragen zugewendet habe. Im Hinblick auf eine solche praktische Veranlassung werden nun also diese Fragen von Neuem und auf das Vollständigste in Angriff genommen, so dass uns dadurch gleichsam alles, was zu einem wirklichen Staate gehört, von den Grössten an und bis zum Kleinsten herunter, vor Augen tritt, zugleich aber auch der idealen, ethischen und religiösen Grundsätze immer gedacht wird, an denen der Athener alles Empirische misst.

Als Prooemium treten allgemeine Erörterungen voran

sowol über die in Land und Leuten für den neuen Staat bereits vorhandenen Voraussetzungen, als auch über die bei seiner Einrichtung zu befolgenden Grundsätze. In erster Beziehung wird vor Allem die Lage der Stadt im Verhältniss zur See und ihre Zusammensetzung aus Kolonisten fast aller griechischen Stämme hervorgehoben. Die Stadt liegt achtzig Stadien vom Meer entfernt, besser wäre es, wenn ihre Entfernung noch grösser wäre. Denn die sittlichen Gefahren, die in der Stellung einer Seemacht liegen, werden hoch angeschlagen, und zwar zunächst schon diejenigen, die für die Tapferkeit [1]), dann aber auch die, welche für eine gleichmässige Herausbildung der Gesammttugend daraus hervorgehn. Indessen andererseits wird die Unausweichbarkeit der maritimen Ausbildung für bestimmte Verhältnisse doch auch zugegeben, und für die hier gegebene die partielle Aufwiegung ihrer Schattenseiten durch anderweitige Verhältnisse anerkannt. Eben so wird die verschiedenartige Abkunft der durch den neuen Staat zusammenfassenden Einwanderer einerseits zwar als eine Vermehrung der Schwierigkeit, anderseits aber auch als etwas Vortheihaftes für die Verwirklichung des hohen Staatsziels bezeichnet. Um diesen letzten dreht sich nun aber auch das Ganze der nächstfolgenden Betrachtungen. Sie entwickeln die religiös ethische Grundlage für alle spätern Einzelbestimmungen. Darum wird zunächst einen Augenblick bei den Bedingungen verweilt, unter welchen der beste Staat am Leichtesten zu verwirklichen wäre. Nicht irgend eine der gewöhnlichen Verfassungen, weder die gewöhnliche Monarchie noch Oligarchie, noch Demokratie bietet einen so leichten Uebergang für ihn dar, als wie die Tyrannis eines Einzelnen, vorausgesetzt dass dieser Einzelne jung, mit Gedächtniss und Fassungskraft begabt, tapfer und von einer gewissen Grossartigkeit der Gesinnung sei, dass schon von Geburt an die Besonnenheit — wenn auch nur im gewöhnlichen Wortsinn gefasst, sein Leben begleite, und dass er das Glück habe, in seiner Zeit und Nähe einen preiswürdigen Gesetzgeber zu haben, der ihm vorschreibe, was er auszuführen hat. Dem

1) In diesem Zusammenhange steht die bedeutsame Behauptung: nicht Salamis und Artemision, sondern Marathon und Plataea haben Hellas gerettet.

entspricht es ferner, wenn hernach als die neueinzurichtende Verfassung nicht irgend eine Einzelne der vorhin bezeichneten genannt wird, sondern eine Mischung aus ihnen allen, ähnlich der jetzt schon in Sparta und Kreta bestehenden, und als ein den gegenwärtigen Verhältnissen angepasstes Abbild von dem goldenen Zeitalter des Kronos, wo über den einzelnen Staaten höhere Wesen als Regierer, gesetzt waren, wie über den Heerden ihre Hirten. Indessen in allen diesem und einigem Aehnlichen, was hier übergangen werden muss, tritt noch nicht der innerste Sinn dieser Betrachtung heraus: dieser spricht sich vielmehr erst in der p. 716 c. aufgestellten Forderung aus, dass nicht irgend ein Menschliches sondern Gott als das wahre und entscheidende Maass des Staats anerkannt werde, und in einer von diesem Gesichtspunkte aus entworfenen Güter- und Pflichtenlehre [1]). Es wird nie — so etwa lautet der Sinn dieser mit Wärme und Einfacheit vorgetragenen Bemerkungen, ein Entrinnen der Uebel und Leiden geben, so lange in Etwas Sterbliches der Beginn und das Princip des Staates verlegt wird. Gott muss vielmehr als der wahre Herrscher des Staates anerkannt werden. Denn Gott ist wie aller Dinge, so auch des Staates Maass, und die Aufgabe des Staates kann nur in der durch Verähnlichung geschehenden Nachfolge Gottes bestehn, in der diese Verähnlichung darstellenden Mässigung, in der allgemeinen und bewussten Unterordnung unter das Gesetz. So allein kann es geschehen, dass nicht ein Theil des Staates mit dem andern streite, oder der Eine auf Kosten des andern zu herrschen gedenke. Das aber ist das Ziel auf welches wir hinzielen müssen, und die Geschosse die wir nach demselben zu entsenden haben, sind die richtig ausgetheilten „Ehren" oder mit andern Worten das richtige Bewusstsein über den Werth der sittlichen Güter wie über die Dringlichkeit unserer sittlichen Verpflichtungen. Die höchsten Ehren nämlich

1) Vergl. Michelis II. p. 188. mit dem wir uns hier einer Uebereinstimmung um so lieber erfreuen, je weniger unsere Darstellung ursprünglich von der seinigen bedingt gewesen ist. Seine durchgehnde Polemik gegen Zeller ist nicht selten ungerecht und schief. Aber auch Zeller scheint sich noch immer nicht ganz freigemacht zu haben von den Nachwirkungen seines ursprünglichen Misstrauens gegen die Aechtheit der Gesetze.

sind wir den Göttern, Dämonen und Heroen, und unter den Menschen den Eltern, sonstigen Verwandten und Freunden schuldig; von den Gütern aber müssen wir der Seele den ersten, dem Leibe den zweiten, und allen übrigen Gütern nur den letzten Werth zugestehn. Denn unter Menschen wie Göttern ist die Wahrheit die Führerin aller Güter (p. 730. b.), dagegen die den Seelen der meisten Menschen eingeborene Selbstliebe, sowie aus derselben hervorgehende Verblendung des Uebermuths die Quelle der grössten Uebel. (p. 731. e.).

Unter den einzelnen Massregeln aber die der Athener mit Beziehung auf das Allgemeine der Gesetzgebung erörtert, verdient noch eine besondere Hervorhebung. Dies ist die eigenthümliche, in ihrer Neuheit zwar von dem Redner erkannte, doch aber mit grossen Hoffnungen begleitete Forderung, dass die Gesetze nicht in einer zugleich unkünstlerischen und unwirksamen Nacktheit, d. h. ohne Eingänge auftreten, sondern mit Prooemien versehn sein sollen, die die eigentliche sittliche und logische Ratio der Gesetze enthalten, und dadurch nicht wenig zu ihrer treuen Befolgung und innerlichen Aneignung beitragen sollen. — Als ein derartiges Prooemium bezeichnet ein geistreicher Dopelsinn dann aber auch alles bisher Vorgetragene in seinem Verhältnisse zu den nachfolgenden speciellen Erörterungen und so werden auch wir jetzt zu diesen überzugehn Veranlassung haben.

Man hat wiederholt [1]) den Versuch gemacht, den Faden nachzuweisen, der sicher genug wäre, um durch alle Details dieser Erörterungen hindurchzuführen. Aber ungeachtet alles Ernstes, den man hierauf verwendet hat, sind die Resultate doch noch immer so wenig übereinstimmend ausgefallen, dass wenigstens ich mit dem Zugeständniss nicht zurückzuhalten vermag, dass ein gewisser Mangel an Ordnung in diesem zweiten Theile der Gesetze allerdings unabläugbar ist. Nur möge man diesen Mangel nicht auf gewöhnliche Flüchtigkeit zurückführen: noch auch zur Erklärung desselben sich nur auf jene

1) Vgl. besonders Zeller, platon. Studien p. 6. u ed. 2. seiner Gesch. d. gr. Ph. p. 618 seq. Steinhart VII. 1. bes. p. 122 seq. Susemihl II. 2. p. 559 seq. Michelis II. p. 182 seq. Hildenbrand bes. p. 201.

Ueberlieferung beziehen, dass Plato die Gesetze in seinem höchsten Alter gearbeitet und unvollendet zurückgelassen habe — eine Ueberlieferung, die wir in unserm gegenwärtigen Zusammenhange noch völlig unerörtert lassen müssen. Statt dessen scheinen mir zwei andere Umstände vielmehr noch ungleich mehr der Betonung zu bedürfen, als wie ihnen bisher widerfahren ist. Zunächst halte ich eine gewisse Unordnung auch hier, wie in niederem Grade so oft bei Plato, für eine schriftstellesche Absichtlichkeit, die überhaupt mehr Rücksicht auf die Art des natürlichen Gesprächs nimmt, als wie untergeordnete Schriftsteller es gewagt hätten, die aber zumal da an ihrem Platze war, wo es sich um die auf einer langen Fusswanderung gehaltenen Unterredungen wort- und gedankenreicher Greise handelt, die ausserdem noch in der Unabhängigkeit ihrer Musse ihre wahrhaft liberale und aristokratische Existenz bestätigen zu wollen scheinen. Je mehr wir nun aber hiedurch darauf hingewiesen werden, nicht sowohl in einem streng logischen Gesetze als in der losern Verbindung der Ideenassociation den Faden der sich fortspinnenden Conversation zu erblicken: desto einflussreicher treten dann aber auch zweitens die eigenthümlichen Beziehungen heraus, die theils in den antiken Staatsverhältnissen überhaupt, theils in der platonischen, und in den von Plato's Figuren vertretenen Auffassungen von den Staate liegen, und die oft verbinden mochten, was wir trennen, oft trennen, was wir zu verbinden pflegen. Diese Erinnerung, deren vollständiger Beweis freilich nur durch ein sehr genaues Eingehen auf die Details erbracht zu werden vermöchte, berechtigt uns, unsern eignen Weg in der Resumirung der in den weitern Büchern niedergelegten politischen Ideen zu nehmen, indem wir zunächst von den zum Staate gehörigen Personen in Hinsicht ihrer Anzahl, ihrer Standes-, Berufs- und Eigenthumsverhältnisse sowie ihrer politischen Functionen, sodann von der auf die Erziehung bezüglichen Gesetzgebung, und endlich von den religiösen Factoren des Staatslebens handeln.

Abgesehn von Einsassen und Sklaven soll der neue Staat aus 5040 Bürgern bestehn, und jeder derselben ein gleich werthvolles Landloos als unveräusserliches Erbgut besitzen. Diese Zahl ist gewählt wegen ihrer vielfachen Theilbarkeit, die sie

für eine politische Grundzahl als besonders geeignet erscheinen lässt. Für ihre fortdauernde Aufrechterhaltung soll daher auch gesorgt werden, wofür im gewöhnlichen Laufe der Dinge namentlich auch die Verpflichtung zur Ehe, die Unterbringung der nichterbenden Söhne in andre sohnlose Familien, sowie die Ausstattung der Töchter dient, in äussersten Fällen aber auch zur Aussendung von Colonien einerseits und zur Hereinziehung von Nichtbürgern anderseits gegriffen werden soll. Darneben soll der kleine Verkehr durch eine Münze geregelt werden, die indessen ausserhalb des Landes nicht gilt: Gold und Silber soll sich aber nur im Eigenthum des Staates, und zwar nur zum Zwecke der Beziehungen nach Aussen hin finden. Auf diese Weise wird ein Zustand erstrebt, der ebensowenig unbedingte Gütergemeinschaft ist, als wie er mit der gewöhnlichen Situation sich deckt. Jene wird zwar unbedingt als das in erster Stelle Wünschenswerthe bezeichnet, darneben aber ihre angegebene Ermässigung doch als das practisch Erreichbare betrachtet. Unter diesen Umständen kann daher auch ohne Verläugnung des ursprünglichen Princips von einer Eintheilung nach vier Vermögens- und Steuer-Klassen die Rede sein, wobei als Maximum der vierfache Werth des Grundbesitzes, als Minimum aber der einfache erscheint. Ja! eine derartige Unterscheidung ist sogar unausbleiblich, da nicht nur der ursprünglich in den Staat mitgebrachte Besitz der Bürger, sondern noch vielmehr ihr späterer Verkehr eine dahinfallende Verschiedenheit zur unmittelbaren Folge hat. Neben dieser Vermögenseintheilung der Bürger besteht noch eine zweite in die politischen, socialen und religiösen Verhältnisse noch ungleich tiefer eingreifende, in 12 Phylen von je 420 Bürgern, mit den Unterabtheilungen der Phratrien Demoi Komai, deren Verhältniss untereinander und zu dem Ganzen aber nicht bestimmt genug heraustritt.

Die wichtigste unter allen im neuen Staate vorkommenden Functionen ist ohne Frage die Bestallung der Beamten in Rücksicht ihrer Pflichten und Rechte. Wir heben aus den darauf bezüglichen Bestimmungen hervor: zunächst die 37 Gesetzeswächter, Männer zwischen dem 50. und 70. Lebensjahre, und den aus 360 bestehenden Rath, welcher aus den 4 Vermögens-

klassen gewählt werden soll. In Betreff Beider wird ein höchst complicirter Wahlmodus vorgeschrieben, dessen innerster Sinn doch aber nur dahin geht, zur Bethätigung der vorhin erwähnten Grundsätze das monarchische Interesse mit dem demokratischen zu vereinigen. Ausserdem erwähnen wir die Kriegsämter der 3 Strategen und 12 Taxiarchen, sowie der Hipparchen und Phylarchen; die im Allgemeinen nicht erblichen, sondern wählbaren Priester und Orakelexegeten, nebst den zu ihnen gehörigen Schatzmännern; die die Polizei nach ihren verschiedenen Seiten repräsentirenden Astynomen, Agoranomen und Agronomen; die in dreifacher Instanz vor sich gehnde Rechtspflege; endlich aber und vor Allem die sogenannte „nächtliche Versammlung" der jedes Mal bei Tagesgrauen zusammentretenden Alten, die das eigentliche Bewusstsein, welches der Staat von sich selbst hat, in reifster, auf Philosophie und Erfahrung begründeter Form vertreten sollen, und denen ein erlesener Ausschuss der Jüngern zur Ausführung ihrer Befehle adjungirt ist. Sie sollen dem Staate dasjenige sein, was der Kopf dem Leibe, was der Steuermann dem Schiffe, was der Arzt dem Kranken ist.

Die Erwähnung des Paedonomen, d. h. des einigen, das gesammte Erziehungswesen in allerhöchster Stelle leitenden Beamten mag nun jetzt weiter auf die Erziehung überhaupt führen, die den Gesichtspunkt abgiebt, unter welchem uns hier ein eben so vollständiger wie gedankenreicher, das Kleinste wie das Grösste umspannende und mit bedeutsamen Ideen, mit grübelndem Scharfsinn, mit ethischem Ernste und mit religiöser Weihe durchdringendes sociale Gesammtbild entgegentritt. Der Staat, dieser grosse Erzieher Aller, schliesst die Ehen und bestimmt die Hochzeitsgebräuche, um so schon vor der Geburt das Wohl seiner Angehörigen überwachen zu können. Er hält es nicht unter seiner Würde bis zu Bestimmungen über Ammen und Kinderspiele und Kinderunarten hinabzusteigen, und findet es nicht über seine Competenz hinausgehend, auch für die fortdauernde Anerkennung der letzten religiösen und philosophischen Grundsätze selbst mit äusserm Zwange zu sorgen. Wie die Häuser gebaut und die Mahlzeiten angeordnet, welche Arten in Lied und Tanz, in Leibesübung und geistiger Beschäftigung getrieben werden sollen, zu welcher Zeit und in welcher Reihen-

folge alles dies geschehen soll, den Ernst und den Scherz, das Alter und die Jugend, das Leben und der Tod: alles dies und unzählig Aehnliches nimmt der Staat in seine entscheidende Aufsicht, welche aber doch auch wiederum nicht von so erdrückender Art ist, wie in der Republik, um alle Rechte der Einzelnen und der Familie gradezu in sich untergehn zu lassen und der Geist, der alles dies durchweht, ist der schon durch alles voraufgehnde, hinlänglich characterisirte Geist einer warmen Besonnenheit, die die umsichtige Welt- und Menschenkenntniss des Greises mit der kräftigen Entschiedenheit des Mannes und mit der sittlichen Begeisterung eines edlen Jünglings verbindet.

Wem dies zu viel gesagt scheinen sollte, den verweisen wir zum Schluss auch noch auf das über die religiösen Seiten des neuen Staates Gesagte, das besonders auf zwei Anlässe hin vorgebracht wird. Der erste von diesen Anlässen liegt in der Einrichtung der öffentlichen Culte und Heiligthümer, der Volksfeste und der unmittelbar religiösen Feiern, welche alle der Athener, nach Michelis im Ganzen glücklichen, wenn auch vielleicht zum Theil etwas über den nächsten Sinn hinausgehnden Ausdrucke (II. p. 187.) als das eigentliche „Salz“ beschreibt, um das gemeinsame Leben vor seinem Verkommen in den niedern Verhältnissen der Trivialität, der Habsucht, der natürlichen und widernatürlichen Sinnenlust zu bewahren. Der andere aber liegt in den Erörterungen über die verschiedenen Arten atheistischer und materialistischer Irrthümer, welche der Athener zwar im Zusammenhange mit andern Vergehn und Verbrechen, zugleich aber auch in nachdrücklicher Hervorhebung vor ihnen beleuchtet. Die irreligiöse Gesinnung als solche ist dem tiefblickenden Staatsmanne so wenig ein Gleichgültiges, dass es ihrer dreifachen Art oder Stufengliederung vielmehr mit den Mitteln der Ueberredung und Belehrung wie mit denen der Zucht und Strafe entgegentritt. Diese dreifache Unterscheidung beruht nämlich darauf, dass man entweder die Götter überhaupt läugnet, oder auch ihre Existenz zwar zugiebt, doch aber ihre Fürsorge für menschliche Angelegenheiten bestreitet, oder endlich selbst diese anerkennt, ohne sich desswegen aber vom Unrecht zurückhalten zu lassen, da man auf Umstimmung der Götter durch religiöse Acte des Opfers und der Sühnung vertrauet,

und solche selbst von religiösen Autoritäten als das für diesen Zweck Geeignete anpreisen hört. Die geistige Wesensbeschaffenheit, die Güte und die sittliche Beständigkeit des Göttlichen, das sind die drei festen Punkte, welche diesem sich immer mehr verfeinernden Irrthume entgegengesetzt werden. Die eigentliche Wurzel aber, von dem diese ganze Polemik ausgeht, ist der aus dem Begriffe der Bewegung geführte Nachweis[1]) für die Existenz der Seele als des den ersten Anfang der Bewegung in sich Tragenden, des das Sinnliche Beherrschenden und doch durchaus von ihm Geschiedenen. So wirkt hier ein Grundbegriff der platonischen Dialektik sich in entscheidenster Weise durch die sonst doch nur in sehr reservirter Weise mit den bestimmten Kategorien des philosophischen Systems operirende Rede des Atheners durch. Zugleich aber verräth diese Rede einen Geist naiver und rückhaltloser Hingabe nicht nur an das Göttliche überhaupt, sondern bestimmt an die Götter des positiven Staates und der Volksreligion, den ich zu den schönsten und eigenthümlichsten Eindrücken rechne, die sich überhaupt in Plato's Schriften finden. So ist dies namentlich da der Fall, wo auf die Anerkennung, dass einem gewissen Lebensalter der religiöse Zweifel fast unausweichbar ist, eine Anweisung folgt, wie die verirrten Knaben und Jünglinge durch einnehmende Sanftmuth und durch milde Ueberzeugungsversuche zum Glauben ihrer Väter zurückgeführt werden sollen. „Mein Sohn, Du bist noch jung“ soll zu einem derartigen Religionszweifler gesagt werden, „daher wird die fortschreitende Zeit es Dir nicht ersparen, manche

1) Ohne diesen wird selbst der Hinweis auf den consensus gentium wie der auf die Grösse, Schönheit und Ordnung der himmlischen Körper nicht als eine ausreichende Instanz für die Existenz der Götter angesehn. Ausserdem sei es hier bemerkt, dass der Redende in diesem Zusammenhange auch an den Gedanken einer bösen (Welt-) Seele anstreift, doch aber mehr nur im Vorübergehn, und ohne alle diejenigen Consequenzen zu involviren, die Spätere darin gefunden haben. Die Frage nach der Vereinbarkeit dieser vermeintlichen Consequenzen mit eigentlichen Grundgedanken des platonischen Systems besitzt in meinen Augen übrigens schon desswegen keine rechte Bedentung, weil ich allen Ernstes daran festhalte, dass hier nicht Plato unmittelbar selbst, sondern zunächst nur sein Athener redet. Man verzeihe mir die Wiederholung dieser sehr einfachen, fast trivial zu nennenden Maxime, die aber doch selten in gehörigem Masse beachtet worden ist.

Deiner gegenwärtigen Meinungen ins Entgegengesetzte zu verkehren. Das Wichtigste unter Allem aber ist: wie der Mensch in seinem Leben zu den Göttern steht. Eins aber verhalte ich Dir nicht, worin Du mich nicht als einen Lügner erfinden wirst. Du bist nicht der Erste und Einzige, der die Existenz der Götter anzweifelt. Sondern mehr oder weniger erliegen immer dieser Krankheit. Aber keiner noch ist jung gewesen und alt geworden, der diese Läugnung der Götter bewahrt hätte, wenn schon Manche fortfahren die eingehnde Fürsorge und die Uebersterblichkeit der Götter zu bestreiten."

In dieser würdigen Weise soll es vermocht werden den religiösen Zweifel der Jugend zu bewältigen. Ich habe es stets für das Grösste gehalten, was die Heil. Schrift an relativer Anerkennung für das Heidenthum und für die auch von dem Boden seiner Religionen aus geleistete Treue und aufrichtige Hingebung besitzt, wenn der Prophet [1]) dem abfallenden Bundesvolke das Verhalten des Heiden als ein strafendes und beschämendes Beispiel gegenüber stellt. Ich kenne aber auch zugleich wenige Züge aus der heidnischen Geschichte, auf die ein so hohes Lob mit so viel Recht angewendet werden durfte, als auf die eben characterisirte Gesinnung des Atheners in den platonischen Gesetzen.

1) Wir denken dabei vornehmlich an solche Stellen wie Jerem. II. 10. 11. Gehet in die Inseln Chitim und schauet; und sendet in Kedar und merket mit Fleiss, und schauet, ob es da so zugeht? Ob die Heiden ihre Götter ändern, wiewohl sie doch nicht Götter sind? Und mein Volk hat seine Herrlichkeit verändert, um des Unnützen Willen!

## Anhang.

### §. 14. Apologie, Kriton, Menexenus, die beiden Hippias, Jon, der erste Alkibiades und Kratylus.

In einen Anhang fassen wir jetzt die Anzahl derjenigen platonischen Dialoge zusammen, die in die bisher unterschiedenen Gruppen nicht füglich, nicht ohne Zwang, nicht ohne Beeinträchtigung der von uns angestrebten Uebersichtlichkeit und Evidenz aufgenommen werden konnten, und die doch auch nicht, sei's durch ihre Bedeutung überhaupt, sei's insonderheit durch die Deutlichkeit ihrer Absicht, darauf Anspruch machen konnten, auf die eingehaltene Ordnung nothwendigerweise eine entscheidende Wirkung auszuüben. Plato konnte auch Werke von untergeordnetem Werth, von zurücktretender sachlicher Bedeutung verfassen und herausgeben. Er konnte es zumal dann, wenn z. B. die biographische Erinnerung an seinen Lehrer, wenn irgend eine mehr die Form als den Inhalt seiner Production betreffende Seite ihn dazu trieb oder auch der Wunsch, irgend einen sachlichen Nebenpunkt in literarischer Selbstständigkeit auszuführen, durch welche Ausführung dann vielleicht zugleich eine polemische Nebenrücksicht mit befriedigt wurde, und bei welcher oft dieser Punkt auch in ein andres Licht treten mochte, als ihm im Ganzen zukam. Unter diese Gesichtspunkte fallen nach meinem Dafürhalten aber alle übrigen angeführten [1]) Dialoge, ausser dem Kratylus.

---

1) Für die einzelnen findet dies freilich in verschiedener Weise statt. In dem Kriton und der Apologie erblicke ich am liebsten nur eine Erinnerung an die darin behandelten wichtigen Momente aus dem Leben des Sokrates und höchstens für die Apologie möchte ich noch eine auf Rhetorik bezügliche polemische Rücksicht zugeben, wie ich in einer solchen auch

Aber auch den Kratylus selbst muss ich dahin rechnen, sofern er einigermassen klar zu werden scheint, sobald man bei seiner Erläuterung die anders woher entnommenen Anschauungen der Ideenlehre mit den nöthigen Einschränkungen und Anwendungen bereits voraussetzt, ohne dass er selbst zu ihrer Erläuterung etwas Nennenswerthes beitrüge. Man hat freilich grade in neuester Zeit noch den angestrengtesten Versuch gemacht, dem Kratylus eine wahrhaft centrale Bedeutung für das platonische System zu geben: dieser Versuch aber ist nur durch starke Willkührlichkeiten und durch Einmischung völlig fremdartiger Gesichtspunkte möglich gewesen [1]). Abgesehn von der dramatischen Vorführung der in ihm auftretenden Gegner, welche doch auch schon immer in sich künstlerischen Werth hat, erblicke ich daher den Grundgedanken des Kratylus in der von ihm gezogenen Parallele zwischen dem, ὄνομα und ῥῆμα zur Einheit zusammenfassenden, Satze einerseits und der, Sein und Werden gleichfalls zusammenfassenden, Wirklichkeit, woraus sich dann auch leicht vermuthen lässt, in welcher Weise Plato den Ursprung der Sprache sowol auf φύσις und θέσις, beides aber doch auch nur in bedingtem Sinne zurückführt. Darüber hinaus scheint mir der Kratylus aber nur zu Hypothesen Anlass zu geben, die mehr oder minder gewagt sind, und in Betreff deren ich lieber die zwar immer lästige, doch aber oft unerlässliche ars nesciendi übe. Zum vollen Verständnisse scheint der Schlüssel nun einmal nicht mehr aufgefunden werden zu können.

---

nach dem oben p. 42 seq. Gesagten den Hauptgesichtspunkt für den Menexenus erblicke. Der Hippias minor und erste Alkibiades variiren das alte Thema von dem Werth der Tugend für die Glückseligkeit und ihrem Character als Wissenschaft. Endlich aber der grössere Hippias sowie der Jon in ihren Erörterungen über das Schöne einer- und den Enthusiasmus anderseits schliessen sich an das in der Lehre von der Liebe Gesagte an.

1) Das Beste „über die platon. Sprachphilosophie" hat der verewigte Deuschle geleistet (Marburg 1852) und ich fürchte, weiter als er wird man nur in Nebenpunkten zu kommen hoffen dürfen. Für die angedeutete Auffassung von Michelis erlaube ich mir auf meine Besprechung seines Werkes in den Göttinger gelehrten Anzeigen vom Jahre 1860 und 1862 zu verweisen.

Druck der Gebrüder Hofer in Göttingen.

11944